Samir Amin

L'eurocentrisme

Critique d'une idéologie

Anthropos

Introduction

Il y a exactement deux cents ans la Révolution française inventait la meilleure devise qu'on ait pu imaginer pour résumer le système des valeurs du monde moderne - Liberté, Egalité, Fraternité - une formule qui, au-delà même des avancées dans leur sens produites dans la société capitaliste, continue à inspirer les visions d'un futur meilleur. Aujourd'hui le plus grand éloge qu'on puisse adresser à cette vision est de montrer que la richesse de son contenu est loin d'être épuisée.

Le concept de liberté individuelle, et celui des droits de l'homme qui en découlent, est le produit de la Renaissance et de la Philosophie des Lumières puis de la Révolution française. Jusqu'alors en Europe comme ailleurs on ne connaissait de libertés que celles, plurielles et collectives, susceptibles de protéger les communautés diverses composant la société de l'autocratie illimitée du pouvoir seigneurial, royal ou impérial, qui constituait la règle. La nouvelle liberté individuelle impliquait même, dans l'esprit des révolutionnaires de 1789, l'abolition des anciennes libertés collectives, plus opprimantes que libératrices. Par la suite les transformations sociales insoupçonnées que le capitalisme allait entraîner ont créé les conditions pour que le mouvement ouvrier, en imposant la reconnaissance du droit collectif d'association, fasse revenir sur ce jugement unilatéral extrême. Simultanément les excès d'un individualisme apparent - qui parvient mal à masquer les conditionnements sociaux - ont réhabilité les identités collectives, bien que les provincialismes à la mode qui les expriment restent souvent ambigus et non moins manipulés. Par ailleurs le capitalisme réellement existant, dans son expansion mondiale, ayant prouvé qu'il n'était pas en mesure d'étendre à l'humanité toute entière la liberté en question, on ne peut plus opposer les droits des individus à ceux des peuples. Il faut au contraire reconnaître que les libertés individuelles ne peuvent s'épanouir que dans le respect des droits des peuples. La liberté - au sens de la devise - valeur inépuisable et universelle, qualificatif de l'être humain, est une invention qui a marqué un saut qualitatif dans le progrès des sociétés. Mais les chemins de sa conquête n'ont pas été encore totalement parcourus, s'ils le sont jamais!

Les concepts d'égalité et de fraternité ont encore moins épuisé leurs potentiels. L'égalité des droits n'a évidemment pas supprimé l'exploitation et l'oppression produites par les inégalités réelles, des individus, des groupes et des peuples. La substitution du discours de l'égalité des chances à celui de l'égalité des conditions restera, de ce fait, un mauvais subterfuge. Quant à la fraternité, elle continue largement à être déclinée au seul masculin. Mais la Révolution française n'était certainement pas une révolution bornée, strictement enfermée dans les frontières du temps et du lieu. N'a-t-elle pas également produit Babeuf, Buonarotti et, avec la conspiration des Egaux, amorcé l'idée socialiste? N'a-t-elle pas aboli l'esclavage - ce que la

révolution américaine n'avait pas osé - et donné ainsi la mesure de la vocation universelle de ses objectifs?[1]

Liberté, Egalité, Fraternité se traduisent aujourd'hui par Démocratie, Egalité sociale, Universalisme humaniste, dont la réalisation est loin d'être avancée au point d'être devenue irréversible. Dispose-t-on au moins des clés conceptuelles capables d'ouvrir les portes d'un avenir fondé sur le progrès de leur mise en oeuvre?

Dans ce livre nous nous proposons de discuter cette question, non dans tous ses aspects mais en s'attachant à l'un d'entre eux, celui de la dimension universaliste des valeurs proclamées. L'ouvrage traite donc de *l'eurocentrisme* c'est-à-dire précisément de l'universalisme tronqué des propositions offertes par l'idéologie et la théorie sociales modernes.

Ce projet d'une critique de l'eurocentrisme n'a de sens que si l'on convient que le capitalisme a créé un besoin objectif réel d'universalisme, au double plan de l'explication scientifique de l'évolution de toutes les sociétés humaines (et de l'explication des parcours différents par le moyen du même système conceptuel) et de l'élaboration d'un projet d'avenir qui s'adresse à l'ensemble de l'humanité.

Cela n'est pas évident pour tous puisque, face à ce défi, on repère trois familles d'attitudes.

Pour certains - plus nombreux qu'on le croit souvent - on n'a que faire de l'universalisme. Le «droit à la différence» et l'éloge culturaliste des provincialismes suppriment le problème. Cette position fait aussi accepter comme naturels et indépassables l'éclatement de la théorie sociale en champs multiples distincts et le triomphe du pragmatisme dans chacun de ceux-ci. D'emblée, je ne cacherai pas au lecteur que je rejette ces attitudes que je qualifie de «culturalistes» et qu'on trouve tant chez les uns - où elles se manifestent par l'arrogance eurocentrique - que chez les autres - qui rejettent «l'occidentalisation» pour prôner un avenir particulier fondé sur des valeurs prétendument propres et éternelles. Je me situe donc dans le champ idéologique ouvert par la Philosophie des Lumières, fondé sur l'universalité des valeurs de progrès qu'elle propose.

Pour d'autres - qui représentent le courant eurocentrique dominant - la réponse à la question existe; l'Europe l'a déjà découverte. Son slogan sera donc «imitez l'Occident, qui est le meilleur des mondes». L'utopie dite libérale et sa recette miracle (marché + démocratie) ne sont que la version pauvre et à la mode de cette vision dominante permanente en Occident. Son succès auprès des médias ne lui confère par lui-même aucune valeur scientifique; mais témoigne seulement de la profondeur de la crise de la pensée occidentale. Car cette réponse, fondée sur un refus opiniâtre de comprendre ce qu'est le capitalisme réellement existant, n'est peut-être ni désirable ni même désirée par les victimes de ce système. Elle est peut-être même tout simplement impossible sans remise en cause des fondements du système qu'elle défend. Simultanément pendant quelques dizaines d'années

1. Yves Benot, *La révolution française et l'esclavage*, La Découverte, 1988.

une réponse dite socialiste a cru pouvoir convaincre que les limites imposées par l'exploitation capitaliste aux valeurs de liberté, égalité et fraternité étaient désormais franchies, ou en voie de l'être. Ce qu'on sait du socialisme réellement existant invite à plus de modestie, pour le moins qu'on puisse dire. Je proposerai donc une critique des ces visions «finies» de l'histoire, qu'on l'arrête à la Révolution française (ou aux réalisations récentes de la civilisation capitaliste industrielle et démocratique des pays avancés de l'Occident) ou qu'on l'arrête au marxisme (ou aux réalisations qui se sont inspirées de lui, de l'URSS à la Chine).

Nous nous rangerons donc dans le troisième camp, celui de ceux qui pensent que nous sommes dans une impasse grave et qu'il vaut donc la peine d'en discuter la nature. A la base de cette attitude il y a la conviction que l'histoire n'est jamais finie et qu'à tout moment le mouvement au-delà du présent se heurte aux forces conservatrices qui cherchent à figer le statu quo. Les formes idéologiques - comme celles de l'eurocentrisme précisément - et les propositions de théories sociales s'inscrivent dans ce contraste incontournable.

L'histoire de l'idée universaliste s'amorce longtemps avant la Philosophie des Lumières et se poursuit après elle. Pour notre région du monde, j'essaierai de montrer qu'elle se cristallise en cinq temps successifs progressifs, ceux de l'hellénisme, du christianisme, de l'islam, de la Philosophie des Lumières, du socialisme et du marxisme. Les trois premiers moments constituent sa grandiose préhistoire, au cours de laquelle s'élabore le concept de l'être humain universel, qui explose dans les directions de la liberté, de l'égalité et de la fraternité dans les deux moments qui suivent. Mais cette histoire n'est pas celle du progrès de l'idée, à la Hegel. Le concept d'universalisme ne règne pas seul et n'est pas séparable de tous les autres qui gèrent ensemble la société. Le développement des forces productives et les formes sociales donnent leur contenu concret aux idéologies dans lesquelles s'insèrent les valeurs en question, et en déterminent les contradictions et les limites historiques. Ainsi l'hellénisme, le christianisme et l'islam définissent la métaphysique des sociétés tributaires de la région, et formulent un concept d'être humain universel unidimensionnel limité à la seule responsabilité morale de l'âme affirmée éternelle. Ainsi la Philosophie des Lumières prépare-t-elle le terrain à la devise civile de la Révolution française mais aussi son déploiement limité dans le monde du capitalisme réel. Ainsi les socialismes - dits utopiques ou marxistes ou possibilistes - procèdent de la critique de la réalité capitaliste pour proposer de la dépasser, et resituent dans ce cadre de nouvelles conceptions de la liberté, de l'égalité et de la fraternité universelles. Un moment nouveau n'efface pas le précédent, il l'intègre pour le dépasser. Contrairement au préjugé du scientisme, les Lumières et le marxisme ne gomment pas la préoccupation métaphysique, mais en rediscutent seulement la place. Ce développement historique ne se réduit pas non plus au déroulement d'un progrès de la compréhension théorique de la société; les théories - toujours partielles, fussent-elles de Locke ou de Marx - resteront toujours discutables, peut-être même erronées au moins en partie. Cela importe moins qu'on le pense souvent, tout sim-

plement parce que chaque moment ouvre un chapitre nouveau qui interdit le simple retour en arrière; et c'est la raison pour laquelle nous rejetons les provincialismes culturalistes de toute nature.

L'eurocentrisme est un de ces culturalismes: il suppose l'existence d'invariants culturels qui façonnent des parcours historiques des différents peuples irréductibles les uns aux autres. Il est donc anti-universaliste puisqu'il ne s'intéresse pas à découvrir d'éventuelles lois générales de l'évolution humaine. Mais il se présente comme un universalisme parce qu'il propose à tous l'imitation du modèle occidental comme seule issue aux défis de notre temps.

L'eurocentrisme n'est pas la somme des préjugés, bévues et ignorances des Occidentaux à l'égard des autres. Au demeurant ceux-ci ne sont pas plus graves que les préjugés des peuples non-européens à l'endroit des Occidentaux. Il n'est donc pas un ethnocentrisme banal, témoignage seulement des horizons limités qu'aucun peuple de la planète n'a encore véritablement dépassés. L'eurocentrisme est un phénomène spécifiquement moderne, dont les racines ne vont pas au-delà de la Renaissance, et qui s'est épanoui au XIX[e] siècle. Dans ce sens il constitue une dimension de la culture et de l'idéologie du monde capitaliste moderne.

L'eurocentrisme n'est pas une théorie sociale, qui prétendrait, par sa cohérence globale et son aspiration totalisante, fournir la clé de l'interprétation de l'ensemble des questions que la théorie sociale se propose d'élucider. L'eurocentrisme n'est qu'une déformation, mais systématique et importante, dont souffrent la plupart des idéologies et des théories sociales dominantes. Autrement dit, l'eurocentrisme est un paradigme qui, comme tous les paradigmes, fonctionne spontanément, souvent dans le flou des évidences apparentes et du bon sens. De ce fait il se manifeste de manières diverses, tant dans l'expression des idées reçues banalisées par les médias, que dans les formulations savantes de spécialistes de divers domaines de la science sociale.

Proposer une critique de l'eurocentrisme n'est donc pas synonyme de «faire le procès de la culture occidentale», mais débusquer les limites atteintes par cette culture pour comprendre les raisons de son universalisme tronqué. C'est donc proposer une critique de l'idéologie du capitalisme, inséparable de sa dimension occidentale produite par l'histoire. C'est en même temps critiquer tout autant les impasses de l'«eurocentrisme inversé» des culturalismes du tiers monde. C'est enfin et également préciser les limites du socialisme et du marxisme, discuter de la mesure dans laquelle ils sont allés au-delà de l'universalisme tronqué de l'idéologie capitaliste, et dans quelle mesure ils restent limités par leurs déformations occidentalocentriques, dans quelle mesure ils ont la capacité potentielle d'aller audelà de ces limites. C'est opter pour une vision ouverte de l'histoire, dans laquelle l'avenir socialiste faisant progresser les valeurs de liberté, égalité et fraternité reste devant nous.

Il y a plusieurs manières de traiter le sujet.

La première manière consisterait à saisir l'eurocentrisme dans ses multiples manifestations et à en faire apparaître chaque fois les erreurs particulières. On devrait alors définir des champs distincts d'expression de ces manifestations.

L'un d'eux pourrait être la critique de la version proposée par les médias des problèmes du monde contemporain et de la politique. Un projet de ce genre impliquerait le travail d'une équipe attelée à dépouiller systématiquement quelques grands journaux et programmes de télévisions. A ma connaissance ce travail n'a pas été fait, bien qu'il mériterait de l'être sans aucun doute. Mais tel n'est pas ici notre intention.[2]

D'autres domaines de l'édifice culturel moderne pourraient être analysés de cette même manière. Fort heureusement quelques travaux de valeur se sont donnés cet objectif. Par exemple Edward Saïd a écrit une excellente analyse de la déformation eurocentrique produite par l'orientalisme.[3] Il existe de même une analyse pénétrante de l'«hellénomanie» et de la construction du mythe de la Grèce-ancêtre-de-l'Occident, proposée par Martin Bernal.[4] Quantité de bonnes critiques des différentes versions du racisme ont été publiées, etc. Nous nous inspirerons évidemment des conclusions de toutes ces contributions importantes.

La seconde manière de traiter le sujet, qui sera la nôtre, se propose d'aller d'emblée, au-delà de ces contributions sectorielles, à la critique de l'eurocentrisme pour situer celui-ci dans la construction idéologique d'ensemble du capitalisme. Il s'agira donc de préciser les fonctions de légitimation particulières auxquelles répond la dimension eurocentrique, comme il faudra montrer comment ces fonctions contribuent à occulter la nature du capitalisme réellement existant, à déformer la conscience qu'on peut se faire de ses contradictions et des réponses qui leur sont données.

Cette option entraîne trois conséquences.

La première est qu'il n'est pas efficace d'entrer dans le vif du sujet dès la première page du livre. Le lecteur est donc appelé à faire preuve d'un peu de patience, à laquelle malheureusement la déformation actuelle des lectures rapides ne prédispose pas toujours. Mais si l'eurocentrisme est, comme nous le prétendons, une reconstruction mythologique récente de l'histoire de l'Europe et du monde - dans sa dimension culturelle entre autres - il est plus efficace de commencer par donner une autre vision de cette histoire, au moins pour la région à laquelle l'Europe réelle et mythique appartient, depuis l'antiquité grecque en passant par le Moyen Age. Nous verrons par la suite quelle réponse apporte l'eurocentrisme et quelles réalités participent à son édification.

La deuxième conséquence est que l'analyse de l'eurocentrisme proposée ici soulève les questions les plus difficiles de la théorie sociale. Or nous

---

2. Samir Amin, *Eurocentrisme et politique*, IFDA Dossier n° 65, 1988, Genève.

3. Edward Saïd, *L'orientalisme*, Le Seuil, 1980.

4. Martin Bernal, Black Athena, *The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilisation*, Free Association Books, Londres, 1987.

pensons que, de ce point de vue, l'outillage conceptuel à notre disposition reste tout à fait insuffisant. La théorie est éclatée, non seulement par l'opposition - utile - des écoles de pensée, mais encore par son développement inégal d'une discipline de la science sociale à l'autre. Il existe peut-être des théories économiques du capitalisme qui répondent à peu près aux critères retenus dans la définition de la science. Mais dans les domaines du politique (le pouvoir) et du culturel il n'y a guère plus que des réflexions. Néanmoins ce jugement sévère est loin d'être largement partagé. La réflexion sociale est encore encombrée par les dogmatismes de toute nature dont la préoccupation exclusive reste de ravaler les vieux édifices et, par le moyen d'acrobaties douteuses, de reproduire les vieilles réponses à des questions nouvelles. Plus grave est le fait que, en réponse aux désillusions et à la crise de notre époque, les *best-sellers* se nourrissent de la théologie dite néolibérale dont la réponse à tout - facile - a l'avantage de rassurer et de légitimer les préjugés. Ceci explique sans doute leur succès.

La troisième conséquence est que le paradigme de l'eurocentrisme - comme tout paradigme - ne peut pas être déboulonné par la seule critique interne de ses faiblesses. Ce paradigme répond à des questions réelles, même si nous pouvons penser qu'il le fait de manière erronée. Il faut donc substituer à celle-ci des réponses positives correctes. Or on devra le faire en sachant que l'équipement conceptuel à notre disposition reste fragile. Il s'agit donc d'un travail complexe de reconstruction de longue haleine, et nous n'avons pas l'ambition de proposer ici la théorie globale qui manque encore. Néanmoins nous avancerons quelques-uns des éléments de cette reconstruction, qui nous paraissent indispensables.

Le plan de l'ouvrage découle des observations précédentes.

Dans les deux premiers chapitres nous nous proposons de faire la critique de l'eurocentrisme à partir d'une hypothèse concernant la théorie de la culture, puisque l'eurocentrisme est un culturalisme. La construction culturelle de l'Europe précapitaliste appartient à la famille des constructions idéologiques «tributaires périphériques». La nouvelle culture capitaliste qui se fabrique en Europe à partir de la Renaissance est ambiguë: d'une part elle rompt bien avec son passé tributaire (ce qui lui donne sa dimension progressiste et alimente son ambition universaliste), mais d'autre part elle se reconstruit sur des fondements mythiques dont la fonction est de gommer la portée de cette rupture par l'affirmation d'une continuité historique inexistante (ce qui constitue le contenu même de la dimension eurocentrique de la culture du capitalisme, laquelle ruine la portée universaliste de son projet).

Dans les deux chapitres suivants, nous nous proposons de développer deux thèses qui nous paraissent essentielles dans la reconstruction d'une théorie sociale non eurocentrique. La première est que l'hypothèse du développement inégal rend compte du «miracle européen» (le saut précoce au capitalisme) sans aucun recours nécessaire aux subterfuges de l'eurocentrisme. La seconde est que l'hypothèse de la valeur mondialisée rend compte de la dynamique véritable du capitalisme comme système mondial réelle-

ment existant et de sa contradiction principale, une dynamique que le projet eurocentrique se doit d'obscurcir à tout prix.

Le choix du terme «eurocentrisme» peut prêter lui-même à discussion. S'il s'agit d'une dimension essentielle de l'idéologie du capitalisme, ses manifestations caractérisent d'abord les attitudes dominantes communes dans l'ensemble des sociétés du monde capitaliste développé, le centre du système capitaliste mondial. Or, ce centre, c'est aujourd'hui l'Europe occidentale, l'Amérique du Nord, le Japon et quelques autres Etats (Australie, Nouvelle-Zélande, Israël), par opposition aux périphéries (Amérique latine et Antilles, Afrique et Asie non communiste, Japon excepté). Le centre des centres lui-même est nord-américain; le Japon n'est ni occidental ni chrétien; mais l'Amérique latine est dans une large mesure un produit de l'expansion de l'Europe. Le monde socialiste a lui-même une histoire qu'il ne pouvait pas gommer intégralement (malgré le slogan «du passé, faisons table rase»): il est européen en Europe, asiatique en Asie.

D'un autre côté, au moins jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale, l'ennemi héréditaire en Europe, c'était l'Européen voisin, et les nationalismes chauvins pouvaient occulter le sentiment d'une européanité commune. Hitler a été jusqu'à étendre aux Européens non allemands le racisme général des Européens à l'égard des autres. C'est seulement depuis 1945 que la conscience européenne commune semble l'emporter, dans ses manifestations, sur les consciences nationales ou provinciales locales.

Mais, à supposer qu'on substitue le terme d'occidentalocentrisme à celui d'eurocentrisme (en acceptant la définition commune du terme «Occident»), on ne rendrait pas mieux compte de cas comme ceux de l'Amérique latine ou du Japon, tout en niant l'importance qu'on doit accorder à l'origine européenne de la culture capitaliste. Tous comptes faits, «eurocentrisme» dit bien ce qu'il veut dire.

Le sujet n'est pas nouveau pour moi. Depuis trente ans, tous mes efforts ont été consacrés à chercher à renforcer la dimension universaliste dans le matérialisme historique et la thèse du développement inégal est l'expression des résultats de ces efforts. Aussi le lecteur qui aurait déjà lu certains de mes ouvrages se retrouvera-t-il sur un terrain familier.

CHAPITRE I

Cultures tributaires centrales et périphériques

POUR UNE THÉORIE DE LA CULTURE CRITIQUE DE L'EUROCENTRISME

Le capitalisme a produit une coupure décisive dans l'histoire universelle qui dépasse par sa portée le seul progrès des forces productives - pourtant prodigieux - qu'il a permis. En effet, le capitalisme a bouleversé la structure des rapports entre les différents aspects de la vie sociale (l'organisation économique, le régime politique, le contenu et la fonction des idéologies) et les a réorganisés sur des bases qualitativement nouvelles.

Dans tous les systèmes sociaux antérieurs le phénomène économique est transparent. On entend par là que la destination de la production est immédiatement visible: la majeure partie de celle-ci est directement autoconsommée par les producteurs eux-mêmes, le surplus prélevé par les classes dirigeantes prend lui-même la forme de redevances et de taxes diverses, souvent en nature ou en travail, en un mot la forme d'un tribut dont la ponction n'échappe pas à la perception de ceux qui en supportent la charge. L'échange marchand et le travail salarié ne sont certes pas toujours absents; mais ils restent limités dans leur ampleur et marginaux dans leur portée sociale et économique. Dans ces conditions le phénomène économique reste trop simple - c'est-à-dire immédiatement appréhensible - pour donner lieu à une «science économique» nécessaire pour en élucider les mystères. La science ne s'impose comme une exigence dans un domaine de la réalité que lorsque derrière les faits immédiatement apparents opèrent des lois qui ne sont pas directement visibles, c'est-à-dire lorsque ce domaine est opacifié par les lois qui en commandent le mouvement. De ce fait la reproduction des systèmes sociaux antérieurs au capitalisme repose sur la permanence d'un pouvoir (qui est le concept de base définissant le domaine du politique) et d'une idéologie qui en sous-tend la légitimité. En d'autres termes l'instance politico-idéologique (la «superstructure») est ici dominante. Le mystère qu'il faut élucider pour comprendre la genèse, la reproduction, l'évolution de ces sociétés et les contradictions dans lesquelles elles se meuvent, se situe dans le domaine du politico-idéologique, non dans celui de l'économique. Autrement dit il nous faut ici une véritable théorie de la culture, capable de rendre compte du fonctionnement du pouvoir social.

Le capitalisme renverse l'ordre des rapports entre l'économique et la superstructure politico-idéologique. La vie économique nouvelle perd sa

transparence du fait de la généralisation du marché: non seulement la presque totalité du produit social prend la forme de marchandise dont la destination finale échappe au producteur, mais la force de travail elle-même, sous la forme salariée prédominante, devient marchandise. De ce fait la ponction du surplus prend ici la forme de profits du capital, toujours aléatoires (ils ne se matérialisent que sous certaines conditions de réalisation du produit), tandis que l'exploitation du travail est masquée par l'équivalence juridique qui définit l'acte de vente-achat de la force de travail salarié. Désormais donc des lois économiques opèrent dans la reproduction du système comme des forces objectives cachées. L'instance économique opacifiée, devenue dominante, constitue un domaine qui désormais appelle l'analyse scientifique. Mais aussi le contenu comme la fonction sociale du pouvoir et de l'idéologie acquièrent, dans cette reproduction, des caractères nouveaux, qualitativement différents de ceux par lesquels se définissait le pouvoir social dans les sociétés antérieures. La théorie de la culture doit prendre en considération cette articulation nouvelle, inversée, des deux domaines de l'économie et du politico-idéologique.

Il n'y a donc pas de symétrie entre ces deux domaines dans les sociétés précapitalistes et dans le capitalisme. La version marxiste vulgaire, selon laquelle le pouvoir est l'expression de la domination de classe et l'idéologie celle des exigences de l'exercice de cette domination, est ici d'un bien faible recours pour comprendre la réalité. Vraie au niveau suprême de l'abstraction, cette théorie est formulée de manière telle qu'elle occulte la différence qualitative, à savoir le renversement de l'articulation des instances. Elle ne peut donc constituer la base de départ d'une théorie du politique et de la culture.

Ayant choisi de mettre l'accent dès le départ sur ce renversement qualitatif, il nous est apparu nécessaire de qualifier tous les systèmes précapitalistes d'un seul nom - et celui de mode de production tributaire nous est apparu convenable précisément parce qu'il met l'accent sur le caractère transparent de l'exploitation économique. Observons que nous ne considérons ici que les sociétés précapitalistes avancées (où classes et Etat sont clairement cristallisés), et non les sociétés situées au stade antérieur (celui où classes et Etat ne sont pas encore cristallisés définitivement) que nous qualifions de modes de production communautaires. Evidemment chaque société tributaire se présente avec une foule de caractères spécifiques propres, et, de ce point de vue, la variété est presqu'infinie. Mais, par-delà cette variété, les sociétés tributaires constituent bien une seule famille, caractérisée par le même type d'articulation économie-superstructure.

Nos instruments d'analyse théorique de la réalité sociale restent donc bien imparfaits.

Cette réalité sociale, considérée dans sa totalité, se présente dans une triple dimension, économique, politique et culturelle. L'économique constitue probablement la dimension de cette réalité la mieux connue. Dans ce domaine, l'économie bourgeoise a forgé des instruments d'analyse immédiate et, avec plus ou moins de fortune, de gestion de la société capitaliste.

Le matérialisme historique est allé plus loin en profondeur, et, souvent avec succès, éclaire la nature et la portée des luttes sociales qui sous-tendent les choix économiques.

Le domaine du pouvoir et de la politique est déjà considérablement moins bien connu et l'éclectisme des théories proposées reflète ici la faible maîtrise de la réalité. La politologie fonctionnaliste à l'américaine, comme ses constituants anciens ou récents (la géopolitique, l'analyse des systèmes, etc.), s'ils sont parfois efficaces dans l'action immédiate, restent d'une pauvreté conceptuelle extrême qui leur interdit l'accès au statut de théorie critique. Certes là aussi le matérialisme historique a proposé une hypothèse relative au rapport organique base matérielle/superstructure politique et idélogique, qui, interprétée d'une manière non vulgaire, pourrait être féconde. Il n'empêche que le marxisme n'a pas développé une conceptualisation de la question du pouvoir et du politique (des modes de domination) comme il l'a fait pour l'économique (les modes de production). Les propositions faites dans ce sens, par exemple par le freudo-marxisme, bien qu'intéressantes sans aucun doute pour avoir appelé l'attention sur des aspects négligés de la question, n'ont pas encore produit un système conceptuel d'ensemble fécond. Le champ du politique reste donc pratiquement en friche.

La «marchandise-fétiche» n'est pas par hasard le titre du chapitre premier du Livre I du *Capital*. C'est qu'en effet Marx se propose de dévoiler le secret de la société capitaliste, la raison qui fait qu'elle se présente à nous comme commandée directement par l'économique, qui occupe le devant de la scène sociale et, dans son déploiement, détermine les autres dimensions sociales qui paraissent alors devoir s'ajuster à ses exigences. L'aliénation économiste définit ainsi le contenu essentiel de l'idéologie du capitalisme. Les sociétés de classe précapitalistes sont par contre gouvernées par le politique, qui occupe directement le devant de la scène et aux contraintes duquel les autres aspects de la réalité sociale - entre autres la vie économique - paraissent devoir se soumettre. Si donc on écrivait la théorie du mode tributaire, le titre de l'ouvrage devrait être «Le Pouvoir» (au lieu du Capital pour le mode capitaliste) et celui de son premier chapitre «le pouvoir fétiche» (au lieu de la marchandise-fétiche).

Mais un tel ouvrage n'a pas été écrit. Rien d'analogue à l'analyse précise comme un mécanisme d'horlogerie qui décrit le fonctionnement économique du capitalisme. Le marxisme n'a pas produit une théorie du politique pour la société précapitaliste (et à partir de là une théorie du politique en général) comme il a produit une théorie de l'économie capitaliste. Au mieux dispose-t-on d'analyses concrètes du fonctionement du rapport politique/économique dans telle ou telle société capitaliste (dans les écrits politiques de Marx, particulièrement consacrés aux péripéties de la France), mettant en relief le degré d'autonomie du politique dans ces conditions et, notamment, le conflit qui peut en résulter entre les logiques du pouvoir et celles de la gestion capitaliste.

Quant à la dimension culturelle, elle reste encore plus mystérieusement inconnue, l'observation empirique des phénomènes ressortissant à ce

champ de la réalité (comme par exemple les religions) n'ayant guère permis d'alimenter jusqu'à présent plus que des essais intuitifs. C'est pourquoi le traitement des dimensions culturelles de l'histoire reste imprégné de culturalisme, entendant par là une tendance à traiter les caractères culturels comme des invariants transhistoriques. Aussi le domaine de la culture ne connaît-il pas de définition acceptée d'une manière générale, puisque cette définition dépend précisément de la théorie sous-jacente de la dynamique sociale qu'on adopte. De ce fait, selon qu'on se préoccupe de rechercher ce qui est commun à la dynamique de l'évolution sociale de tous les peuples ou au contraire qu'on y renonce, on mettra l'accent sur les caractères analogues et communs à diverses cultures apparemment différentes ou au contraire on fixera l'attention sur le particulier et le spécifique. Finalement, dans ces conditions, le mode d'articulation de ces trois dimensions de la réalité sociale globale reste, dans la dynamique de son fonctionnement, presqu'inconnu dès lors que l'on veut aller au-delà des évidences de l'explication a posteriori ou de l'abstraction trop générale (comme l'affirmation de la détermination «en dernier ressort» par la base matérielle). De surcroît tant que des avancées importantes n'auront pas été réalisées dans ce domaine, la discussion restera encombrée par les réactions émotionnelles et les visions romantiques.

Ce que nous proposerons dans la suite n'a pas la prétention d'être une théorie du pouvoir et de la culture capable de combler les lacunes mentionnées, mais a seulement l'ambition d'être une contribution à la construction d'un paradigme libéré de l'hypothèse culturaliste.

La reconnaissance, au départ, de la diversité des cultures humaines, constitue une trivialité dont l'évidence masque la difficulté conceptuelle d'en saisir la nature et la portée. Car où sont les frontières dans l'espace et le temps d'une culture particulière? Sur quels fondements définit-on sa singularité? Par exemple, peut-on parler aujourd'hui d'une culture européenne englobant l'ensemble occidental, en dépit des expressions linguistiques différentes? Si oui, y inclura-t-on l'Europe Orientale, en dépit de son régime social et politique différent, l'Amérique latine en dépit de son sous-développement, le Japon, en dépit de ses racines historiques non européennes? Peut-on parler d'une seule culture du monde arabe, ou arabo-islamique, d'une seule culture de l'Afrique noire, de l'Inde? Ou doit-on renoncer à ces conceptualisations englobantes et se contenter d'observer la spécificité des sous-ensembles constitutifs de ces grands ensembles? Mais alors où s'arrêter dans l'engrenage sans fin de la singularité provinciale? Et quelle est la pertinence des différences observées, leur force explicative des évolutions sociales?

A l'opposé on peut chercher à mettre l'accent sur les caractères communs partagés par différentes sociétés au même stade général de développement et définir sur ces bases une culture communautaire et une culture tributaire comme on a repéré un stade communautaire et un stade tributaire. On cherchera à situer les spécificités dans le cadre de ces déterminations générales. L'hypothèse qui guide notre réflexion est ici que toutes les cul-

tures tributaires sont fondées sur la prééminence de l'aspiration métaphysique, entendant par là la recherche de la vérité absolue. Ce caractère religieux, ou quasi-religieux, de l'idéologie dominante des sociétés tributaires répond à un besoin essentiel de la reproduction sociale dans ces sociétés. Par opposition, la culture du capitalisme est fondée sur l'abandon de cette aspiration au bénéfice de la recherche de vérités partielles. Simultanément l'idéologie propre à la société nouvelle acquiert un contenu économiciste dominant, nécessaire à la reproduction sociale du capitalisme. On entend par économisme le fait que les lois économiques sont considérées comme des lois objectives, s'imposant à la société comme des forces de la nature, autrement dit comme des forces étrangères aux rapports sociaux propres au capitalisme.

Le transfert du centre de gravité de l'idéologie dominante de la sphère de ce que nous appelons l'aliénation métaphysique (ou religieuse, ou encore l'aliénation dans la nature) à celle de l'aliénation marchande (propre à l'économisme) constitue l'essentiel de la révolution culturelle qui assure le passage de l'époque tributaire à celle du capitalisme. Cette révolution ne supprime certes pas l'aspiration métaphysique et, partant, la religion. Mais, s'appuyant sur la flexibilité inhérente à celle-ci, elle l'adapte au monde nouveau et la refoule hors du champ de la légitimation de l'ordre social. La révolution culturelle du capitalisme comporte toujours, de ce fait, un volet particulier: elle est aussi une révolution religieuse, au sens d'une révolution dans l'interprétation de la religion.

Cela n'est pas tout. Dans les sociétés tributaires, comme dans celles du capitalisme, nous nous proposons de distinguer les formes centrales, achevées, des formes périphériques, inachevées. Le critère qui permet de définir les termes du contraste centre/périphérie, proposé comme l'une des clés de l'analyse, se situe dans la sphère dominante propre à chacun des deux systèmes sociaux successifs. Dans le capitalisme le contraste centres/périphéries se définit donc en termes économiques: à un pôle des sociétés capitalistes achevées, dominantes, à l'autre des sociétés capitalistes attardées, inachevées et dominées. La domination (et son complément la dépendance) économique est le produit de l'expansion mondiale du capitalisme «réellement existant». Par contre les formes centrales et/ou périphériques de la société tributaire ne se définissent pas en termes économiques - encore moins dans ceux de la domination et de la dépendance économiques - mais sont caractérisées par le degré achevé et/ou inachevé de la formation étatique et de l'expression idéologique. Ainsi la société européenne féodale nous paraît, à ce titre, exemplaire de la forme périphérique du mode tributaire. La disparition de l'Etat centralisé au bénéfice d'un émiettement des pouvoirs sociaux est ici la manifestation la plus éclatante de ce caractère périphérique. Au plan de l'idéologie et de la culture, des différences significatives marquent ici le contraste entre les sociétés tributaires centrales et les sociétés tributaires périphériques.

Or l'histoire semble montrer que les sociétés tributaires périphériques ont éprouvé moins de difficultés que les formes centrales de celles-ci à avancer dans la direction capitaliste. Cette flexibilité plus grande des

«moins avancés» rend compte de ce qui nous paraît constituer l'essentiel d'une théorie du développement inégal.

Dans ce chapitre nous abordons l'ensemble de ces thèses concernant la culture tributaire dans ses formes centrales et périphériques. Cette réflexion est développée à partir du terrain comparatif Europe féodale et chrétienne/Orient arabo-islamique. La validité générale de l'hypothèse est démontrée par la fécondité de son extension à d'autres champs culturels, notamment à celui du monde chinois et confucéen.

En s'imposant à l'échelle mondiale le capitalisme a créé une double exigence d'universalisme, d'une part au plan de l'analyse scientifique de la société, c'est-à-dire de la découverte des lois universelles qui commandent l'évolution de toutes les sociétés, et d'autre part à celui de l'élaboration d'un projet humain également universel permettant d'en dépasser les limites historiques.

Quelles sont ces limites historiques? Leur perception dépend de celle qu'on a du capitalisme lui-même. Or ici deux attitudes sont possibles. Ou bien on concentre le regard sur ce qui définit le capitalisme à son niveau d'abstraction le plus élevé - c'est-à-dire la contradiction capital/travail - et on définit les limites historiques de la société capitaliste à partir de celles que l'économisme qui la caractérise impose. Cette optique inspire fatalement une perception «étapiste» de l'évolution nécessaire: les sociétés capitalistes attardées (périphériques) doivent «rattraper» le modèle avancé avant d'être à leur tour confrontées aux défis d'un dépassement possible (ou même peut-être nécessaire) des limites de ce dernier. Ou bien on donne plus d'importance dans l'analyse à ce que nous nous proposons d'appeler «le capitalisme réellement existant», entendant par là un système qui, dans son expansion mondiale réelle, a généré une polarisation centres/périphéries qui ne peut être surmontée dans le cadre du capitalisme lui-même. On retrouverait dans cette optique une seconde expression du développement inégal, à savoir que la remise en cause du mode capitaliste de l'organisation sociale est ressentie plus profondément comme une nécessité objective à la périphérie du système qu'en son centre.

L'idéologie produite par le capitalisme dans ces conditions permet-elle de répondre à ces défis? Ou bien, dans son développement historique réel, elle n'a proposé qu'un universalisme tronqué, incapable de résoudre les problèmes engendrés par sa propre expansion? Quels sont alors les éléments à partir desquels on pourrait commencer à penser un projet culturel réellement universaliste? Telles sont les questions que nous nous proposons d'examiner dans le chapitre suivant.

La culture européenne qui devait conquérir le monde s'est constituée au cours d'une histoire qui s'est donc déroulée en deux temps distincts. Jusqu'à la Renaissance l'Europe appartient à un système tributaire régional qui regroupe Européens et Arabes, chrétiens et musulmans. Mais la majeure partie de l'Europe fait alors partie de la périphérie de ce système dont le centre est situé autour du bassin oriental de la Méditerranée. Ce système méditerranéen préfigure lui-même d'une certaine manière le système

monde du capitalisme ultérieur, dont il fournit une espèce d'allure préhistorique. A partir de la Renaissance, lorsque se constitue le système monde capitaliste, son centre se déplace vers les côtes de l'Atlantique, tandis que l'ancienne Méditerranée sera à son tour périphérisée. La nouvelle culture européenne se reconstruit autour d'un mythe qui oppose une continuité européenne géographique prétendue au monde situé au sud de la Méditerranée, laquelle devient, de ce fait, la nouvelle frontière centre/périphérie. Tout l'eurocentrisme gît dans cette construction mythique.

Nous nous proposons dans ce chapitre de retracer les étapes de la formulation de l'idéologie tributaire dans la région «euro-arabe», pour en dégager ensuite les caractéristiques qui nous paraissent la définir tant dans ses formes centrales que périphériques. Nous examinerons ensuite la validité de la théorie de la culture tributaire proposée, à la lumière de son extension à d'autres champs culturels.

I. La formation de l'idéologie tributaire dans l'aire euro-orientale

1. L'âge antique

L'âge antique s'exprime au pluriel, il faudrait donc dire: les âges antiques. Sur la carte de la région considérée, les zones où apparaît un développement marqué des forces productives permettant la cristallisation nette de l'Etat et des classes sociales sont isolées les unes des autres. Pendant des millénaires, l'Egypte, la Mésopotamie, puis la Perse et la Grèce se constituent de la sorte, dans un isolement relatif (plus marqué pour les temps les plus anciens et les civilisations les plus précoces des vallées du Nil et de la Mésopotamie, nettement moins marqué pour la Grèce qui se constitue au cours du dernier millénaire qui précède l'ère chrétienne). Ces civilisations sont des îles dans l'océan de la barbarie dominante, encore générale, c'est-à-dire dans un monde encore caractérisé par la prédominance des modes de production communautaires (par opposition au mode tributaire qui caractérise les civilisations en question).

Chacune de ces civilisations a donc sa structure propre et ses caractères singuliers. La recherche d'un dénominateur commun au niveau de leurs systèmes d'idées pourrait, dès lors, paraître une gageure. Néanmoins, on peut dégager, grâce au recul du temps, des caractères communs propres à toute la longue histoire préhellénistique, par opposition précisément aux caractéristiques de la pensée et de la formation idéologique médiévales qui suivent.

Premièrement, ces caractères sont communs à tous les peuples (au moins de la région envisagée), qu'ils soient barbares (les Celtes, les Germains, les Slaves, les Berbères, les Arabes) ou civilisés (Egyptiens, Assyriens et Babyloniens, Phéniciens, Hittites, Perses, Grecs). Autrement dit, il n'y a pas de distance qualitative marquée, sur ce plan, entre les modes de pensée des sociétés communautaires et ceux des sociétés tributaires dans leur premier âge. Il y a bien sûr des différences quantitatives plus ou moins

considérables, et même des *percées* qualitatives partielles, sur lesquelles nous reviendrons.

Deuxièmement, il existe une pratique scientifique empirique, mais guère de pensée scientifique. La pratique empirique, dans les domaines de l'agriculture, de l'élevage, de la navigation, de la construction, de l'artisanat (textiles, poterie, métallurgie) est aussi ancienne que l'humanité. Bien entendu cette pratique est en relation directe avec le développement des forces productives dont elle est cause et effet, dans un rapport dialectique intime. Mais elle n'implique pas nécessairement, avant longtemps, une systématisation scientifique abstraite. Evidemment les emprunts d'une société à l'autre sont aussi chose courante.

Troisièmement, l'élaboration de mythologies relatives à la constitution de l'univers, de l'humanité (et singulièrement du peuple auquel la mythologie s'adresse) et de l'ordre social (division du travail, organisation de la famille, pouvoirs divers etc.) - qui est générale - reste marquée par le terroir. Il n'y a pas de prétention à l'universalité. Il n'y a pas non plus de relation systématique cohérente entre les mythologies en question et la pratique empirique de l'action efficace sur la nature. La juxtaposition des connaissances - celles que nous reconnaissons comme scientifiques parce qu'élaborées par la pratique empirique, et celles auxquelles nous refusons cette qualité - caractérise le mode de pensée antique. Dans ces conditions, et quel que soit le degré de développement de la civilisation (défini par un niveau plus élevé des forces productives, l'Etat et l'écriture) des uns par rapport aux autres, les mythologies sont équivalentes: mythe d'Osiris et d'Isis, mythologies grecque, celte ou autre (et on pourrait ajouter, par extrapolation mythologies africaines ou indo-américaines etc.) ou Bible se valent. Aucun classement hiérarchique de celles-ci n'a le moindre sens. Et le fait que certaines de ces mythologies (la Bible) aient survécu à l'ère antique et aient été intégrées dans la pensée et l'idéologie médiévales ne leur donne aucune valeur intrinsèque supérieure.

Quatrièmement, la pensée sociale - qui existe évidemment - n'a pas de prétentions scientifiques, ni même la conscience que la société puisse être l'objet d'une réflexion qui, à nos yeux, peut être qualifiée de scientifique. La pensée sociale est justificatrice de l'ordre existant, conçu comme éternel, sans plus. L'idée de progrès est exclue.

Néanmoins, en dépit du caractère général de ces caractères communs à tous, il est nécessaire aussi de signaler les percées qui, ici et là, annoncent les constructions idéologiques et les modes de pensée ultérieurs. J'en signalerai quatre.

L'Egypte produit avant tout autre peuple le concept de vie éternelle et de justice morale immanente qui ouvrira la voie à l'universalisme humaniste. Partout ailleurs, y compris dans la Grèce préhellénistique, le statut de ce que l'on a appelé par la suite «l'âme» et le sort de l'être humain après sa mort demeurent incertains, vagues et ambigus. Les «esprits des morts» sont plutôt craints pour leur pouvoir maléfique d'intervenir chez les vivants. On mesure alors le progrès qu'a représenté l'invention de «l'âme immortelle» et de la «récompense ou punition individualisées», fondées sur une morale

universelle scrutant les mobiles et les intention des actions humaines. Peu importe que, de nos jours, l'immortalité et la justice divine soient considérées comme des actes de foi religieuse et non plus des «faits d'évidence», encore moins des faits «scientifiquement établis». La percée morale universaliste égyptienne sera la clé de voûte de la pensée humaine ultérieure. Cette invention égyptienne mettra de nombreux siècles avant de devenir un lieu commun. Nous en verrons un exemple plus loin à propos des débats du christianisme et de l'islam premier concernant «l'enfer et le paradis, la responsabilité individuelle et la détermination, les fondements de la croyance».

Précisons que la dimension véritable de l'apport de l'Egypte est située dans cette percée-là et non, comme on le dit souvent, dans l'invention du monothéisme par Akhenaton. Car le concept universaliste de justice immanente est compatible avec toutes les formes de la croyance religieuse, panthéisme compris bien entendu comme l'illustre, entre autres, la richesse de la pensée religieuse hindouiste. Par contre, le concept du monothéisme, qui s'imposera dans cette région du monde (mais pas ailleurs) peut-être en partie parce qu'il répond à une simplification paralogique, est, en fait, le produit de l'absolutisme du pouvoir dans l'Egypte avancée plus que quiconque dans la construction tributaire. Il n'est pas étonnant alors que ce principe ait, par la suite, constitué l'une des clés de voûte de la construction idéologique tributaire pour toute la région concernée, aux temps médiévaux. Par contre, l'exportation du principe monothéiste à des peuples moins avancés dans la voie du développement tributaire ne s'y révèle pas féconde. Le judaïsme s'est construit, comme on le sait, sur cet emprunt. Cela ne l'a pas empêché de demeurer primitif dans ses fondements essentiels: le judaïsme est resté une religion sans aspiration universaliste (celle du «peuple élu» exclusivement), marqué par un attachement mythologique (la Bible), et sans même que, d'une manière certaine, il n'admette la justice immanente au point où les Egyptiens y étaient parvenus. Sans doute par la suite, les Juifs (et donc le judaïsme), bénéficiant d'abord des avancées de l'hellénisme (au temps de Philon) puis de l'islam (en Andalousie notamment), ensuite de l'Europe chrétienne puis moderne capitaliste, ont réinterprété leurs croyances dans un sens moins réduit.

La Grèce a produit une sorte de feu d'artifice de percées dont la jonction ne se fera que plus tard, à l'époque médiévale. Ces percées concernent l'abstraction scientifique, la philosophie de la nature et la pensée sociale.

La pratique empiriste - vieille comme l'humanité - devait finir par poser à l'esprit humain des questions l'invitant à un effort d'abstraction plus systématique. La naissance de l'astronomie, du calcul et des mathématiques en constituera la première vague, avant que la chimie et la physique ne soient irriguées à leur tour par elle. Après l'astronomie mésopotamienne, le calcul égyptien, les mathématiques grecques constituent un bond qualitatif en avant qui, enrichi par les Arabes, ne sera dépassé qu'à partir des temps modernes. En avance donc sur les besoins de la pratique empiriste, les mathématiques se développent en se nourrissant d'elles-mêmes. Elles inspireront ainsi les premiers chapitres de la logique. Mais, parce que précisément

leur rapport à l'enrichissement de la pratique reste encore ténu, la dérive sur le terrain des rapports mythologiques est difficile à éviter.

La jonction de la mathématique et la logique nouvelles d'une part et de la pratique empiriste d'autre part inspirent le concept d'une philosophie de la nature qui a vocation potentielle à se substituer aux mythologies de la création. Je dis bien ici philosophie de la nature et non métaphysique. La première caractérise la percée philosophique grecque préhellénistique, la seconde deviendra synonyme de philosophie tout court aux temps médiévaux, avant de perdre à nouveau ce monopole aux temps modernes. La philosophie de la nature est une tentative d'abstraction permettant de donner cohérence à l'ensemble des connaissances, par la recherche des «lois générales» qui gouvernent la nature. Dans ce sens, comme Marx et Engels l'ont bien ressenti, la philosophie de la nature est par essence matérialiste: il s'agit d'expliquer le monde par lui-même. Sans doute cette recherche des lois générales restera-t-elle marquée par les limites des connaissances réelles, toujours relatives. Mais cette relativité reste éternellement vraie, et le progrès (de la philosophie mécaniste antique aux philosophies modernes de la nature) est seulement quantitatif. On peut même juger inopportun et stérile ces généralisations nécessairement relatives et vite dépassées.

Toujours est-il que la percée de la philosophie de la nature pose le principe d'un univers éternel en mouvement permanent (d'Héraclite 540 à 480 av. J.-C. à l'atomisme de Démocrite 460 à 370 av. J.-C.). La conciliation de ce principe et des croyances religieuses médiévales (hellénistique, chrétienne et islamique) ne se fera pas sans difficulté, comme on le verra.

La pensée sociale grecque ne produit pas véritablement de percée aussi remarquable. En fait dans ce domaine, il faudra attendre Ibn Khaldun pour pouvoir commencer à parler de concept scientifique de l'histoire.

Parallèlement la Grèce a fait de nombreux emprunts aux autres, notamment à l'Egypte. Ses emprunts technologiques furent décisifs dans l'éclosion de sa civilisation. L'universalisme moral de l'Egypte, par contre, ne se fraiera sa voie ici que tardivement, avec Socrate et Platon. Mais on est déjà dans la transition hellénistique sur laquelle nous reviendrons.

Par ailleurs, il faut observer que les percées dans ces domaines variés ne sont pas encore intégrées dans une vision globale, mais restent sans liens forts entre elles. La métaphysique hellénistique, puis chrétienne et islamique accomplira cette synthèse dont seulement des éléments épars sont disponibles au terme de l'âge d'or de la Grèce classique.

Nous ne mettrons pas sur le même plan les percées produites en Mésopotamie ou parvenues de l'Inde à travers les Perses. Je les signale seulement parce qu'elles trouveront leur place dans la construction médiévale ultérieure.

La Mésopotamie a fourni d'abord une astronomie qui, pour descriptive qu'elle ait été, n'en est pas moins largement correcte et donc produite par une observation rigoureuse. Cet héritage, repris par l'époque hellénistique, sera développé par la suite, notamment par les Arabes puis bien entendu aux temps modernes. Mais là n'est pas l'essentiel pour ce qui est de notre propos. Les Chaldéens produisent également une mythologie générale

de l'Univers dans lequel les astres sont situés par rapport - et au-dessus - ce que l'on appellera par la suite le monde infralunaire. Ils dériveront de cette mythologie, vaguement reliée à leur astronomie scientifique, une astrologie. Or, la mythologie en question et l'astrologie qui en avait été dérivée ont trouvé leur place ultérieurement dans la construction médiévale d'ensemble.

Notre propos n'est pas concerné par l'évolution de la pensée à l'est de l'Indus, ses apports scientifiques, ses mythologies et l'élaboration de son panthéisme, de sa morale et de sa conception globale de la vie. Mais il faut noter qu'ici aussi une percée en direction de la conceptualisation de «l'âme» avait été produite, tôt semble-t-il. Celle-ci est reliée intimement à une philosophie particulière qui invite l'individu au détachement des contraintes de la nature en vue de réaliser la plénitude de la connaissance et du bonheur. Cet appel à l'ascétisme comme moyen de libération franchira les frontières de l'Inde pour pénétrer l'Orient puis l'Occident dès les premières étapes de la formation médiévale, c'est-à-dire dès l'époque hellénistique, pour s'épanouir dans la Chrétienté et l'Islam ultérieurs. A ce titre, et parce que cette conception sera également intégrée à la construction médiévale, il fallait la signaler ici. La relation seconde entre cette conception de la réalisation de la plénitude de l'âme et la mythologie particulière de la métempsycose ne connaîtra, par contre, que le sort d'une péripétie, finalement rejetée pour son incompatibilité avec les croyances fondamentales du Christianisme et de l'Islam.

En conclusion, on avancera l'hypothèse que ce à quoi on assiste dans l'ensemble de cette aire et sur cette longue période, c'est bel et bien à la constitution lente de la construction idéologique tributaire c'est-à-dire à la construction d'une «vision globale du monde» (au sens de *Weltanschauung*) qui réponde aux exigences fondamentales de la reproduction du mode tributaire,indépendamment de ses formes spécifiques.

La transparence des rapports d'exploitation exige ici une dominance de l'idéologique et une sacralisation de celui-ci. Les rapports communautaires antérieurs n'exigeaient pas la cohérence de la construction; et c'est pourquoi les formes barbares de la pensée antique juxtaposent sans difficulté empirisme, mythologie de la nature et de la société. Peu à peu, le passage à la forme tributaire exigera une cohérence plus forte et même l'intégration des éléments de la science abstraite dans une métaphysique globale. Il faudra ensuite attendre l'époque moderne pour que l'opacification des rapports sociaux - propre au capitalisme - renverse la dominance idéologique sacralisée pour lui substituer celle de l'économique. Simultanément cette dominance économique nouvelle, qui ne pourra être désacralisée que par l'abolition du capitalisme, crée les conditions qui permettent de renoncer à l'aspiration à une métaphysique globalisante.

Dans cette construction progressive de l'idéologie tributaire, qui s'épanouira tout au long de l'ère médiévale, l'Egypte ancienne tient une place particulière. Car l'essentiel de cette idéologie est déjà présent dans la percée égyptienne. Le passage d'une morale (à potentialité universaliste) justificatrice de l'ordre social à une métaphysique englobante parachèvera la

construction égyptienne qui, d'ailleurs, est la clé de voûte de l'hellénisme (comme les penseurs de l'époque le reconnaissaient spontanément) puis des constructions religieuses chrétienne et islamique.

La métaphysique scolastique médiévale (sous ses quatre formes successives: hellénistique, chrétienne orientale, islamique, chrétienne occidentale) - dont on examinera plus loin le contenu et le *modus operandi* dans ses rapports avec la base économique de la société - constitue par excellence l'idéologie construite du mode de production tributaire. Sans aborder ici les formes de cette idéologie tributaire dans les autres régions du monde (Chine, Inde etc.), on peut avancer que, par-delà l'originalité de leurs spécificités, celles-ci répondent au même besoin fondamental de la reproduction tributaire.

Par contre l'idéologie des modes communautaires, qu'on peut concevoir comme la longue transition du communisme primitif à la société de classes et d'Etat, est d'une nature qualitativement différente. Ici le contenu essentiel de l'idéologie est en rapport étroit avec la dépendance extrême à l'égard de la nature (faible développement des forces productives) et le caractére encore embryonnaire des classes et de l'Etat. L'idéologie communautaire est une idéologie de la nature: l'être humain et la société sont assimilés aux autres expressions de la nature (animaux, végétaux, environnement), conçus comme tels. La dominance de la parenté dans l'organisation de la réalité sociale et dans la conception du rapport à la nature, subit, dans ses formes et son contenu, une évolution du communisme primitif aux sociétés communautaires, qui sort du domaine de l'analyse présentée ici. L'âge antique constitue le dernier chapitre de cette évolution, une sorte de transition à l'idéologie tributaire. De là, les aspects «primitifs» de cet âge antique (vestiges de l'idéologie communautaire). On ne s'étonnera pas non plus si les percées en direction de la construction idéologique tributaire sont réalisées en Egypte, qui est déjà au plan social une société tributaire achevée.

Le tableau de la pensée de l'Orient antique proposé met l'accent sur la singularité de l'apport de chacune des régions dans cette partie du monde. Cette singularité n'exclut pas la parenté de ces cultures diverses qui appartiennent au même âge du développement général de la société. C'est pourquoi tout comme les sociétés de la région sont capables d'échanger au plan matériel produits et techniques et le reconnaissent, leurs échanges sont également intenses au plan des idées. Evidemment la singularité des apports particuliers recensés ne prend son sens que par rapport à la construction de la métaphysique médiévale ultérieure qui les intégrera dans sa synthèse globale comme on le verra dans ce qui suit. Dans cette construction progressive, on ne peut opposer en aucune manière la pensée grecque (pour en faire l'ancêtre de celle de l'Europe moderne) à celle de l'«Orient» (dont la Grèce serait exclue). Le contraste Grèce = Occident/Egypte, Mésopotamie, Perse = Orient est, lui, une construction artificielle et ultérieure de l'eurocentrisme. Car la frontière est ici, dans la région, celle qui sépare l'Occident géographique européen et Nord-africain, attardé dans l'ensemble, à l'Orient géographique avancé; et les ensembles géographiques qui constituent l'Eu-

rope, l'Afrique et l'Asie n'ont aucune pertinence au plan de l'histoire de la civilisation, alors que l'eurocentrisme fait une lecture du passé en projetant sur celui-ci la coupure moderne Nord-Sud passant par le travers de la Méditerranée.

2. Les caractères généraux de la construction médiévale

La constitution de l'Empire d'Alexandre ouvre une ère véritablement nouvelle pour toute la région, car elle met un terme définitif à l'isolement relatif des différents peuples qui la constituent et ouvre la perspective de leur unification ultérieure éventuelle. Jusque là les tentatives de conquête au-delà des frontières n'avaient été que des péripéties sans effets profonds ou sans lendemain. L'Egypte n'avait guère conquis les marches de l'Asie occidentale contiguë que pour mieux assurer sa défense face aux nomades barbares; les expansions assyrienne et perse n'avaient pas été assez fortes et durables pour amorcer ce que l'hellénisme réalisera: l'unification des classes dirigeantes et de la culture.

L'unification hellénistique est limitée à l'Orient, de la Grèce et l'Egypte à la Perse. Mais elle englobe alors déjà toutes les civilisations de la région ainsi que les interstices plus ou moins barbares qui les avaient isolées les unes des autres et qui s'étaient progressivement étiolés. La constitution ultérieure de l'Empire romain n'apporte rien de bien nouveau à l'Orient hellénistique, mais il en transporte ses éléments de civilisation et de culture en Occident, italien, celte et berbère, puis finalement germanique.

Cette unification met un terme définitif à l'indépendance quasi absolue des Etats et des peuples de cette vaste région qui deviendra ultérieurement le monde «euro-arabe» (ou les deux mondes euro-chrétien et arabo-islamique). Non pas au sens qu'un seul ou quelques «grands Etats» aient dominé à tout moment l'ensemble de la région. Mais au sens que l'émiettement politique - poussé à l'extrême aux temps de la féodalité européenne - ou plus modestement l'éclatement sur la base de laquelle se constitueront plus tard les Etats modernes européens et arabes, n'excluent plus l'appartenance à une même aire de culture, comme ils n'excluent plus la densité des échanges permanents, au plan matériel et spirituel.

Un monde ou deux mondes? Pendant un millénaire, la cassure est verticale et sépare l'Orient plus civilisé (fondement de l'Empire byzantin) de l'Occident semi-barbare. Dans le millénaire et demi qui suit, la cassure se déplace pour séparer le Nord - l'Europe chrétienne - du Sud - le monde islamique (arabe, turc et persan). En Europe, la civilisation gagne progressivement les peuples du Nord et de l'Est; au sud de la Méditerranée, la culture islamique gagne le Maghreb. Mais ces deux cassures successives sont relatives seulement au sens que christianisme et Islam héritent l'un et l'autre de l'hellénisme et restent, de ce fait, des frères jumeaux, quand même aient-ils été des adversaires résolus à certains moments. C'est probablement seulement aux temps modernes, lorsque l'Europe, à partir de la Renaissance, décolle vers le capitalisme, que la frontière se creuse en Méditerranée entre ce qui se cristallisera dans le centre et la périphérie du nouveau système, désormais mondialisé et sans rivages. A partir de là, le monde mé-

diéval (euro-islamique) cesse d'exister comme aire culturelle unique pour se partager en deux mondes, désormais inégaux, l'Europe n'ayant plus rien à apprendre des peuples du sud de la Méditerranée. Pour ce qui est de l'Egypte, l'unification hellénistique met un terme à son rôle antérieur, décisif dans l'histoire de la région. L'Egypte est désormais une province dans un ensemble plus vaste. Elle pourra y être soumise à un statut relativement subalterne (dans l'Etat byzantin, durant les trois premiers siècles de l'Hégire, puis les XVIIe et XVIIIe siècles ottomans) ou au contraire devenir le centre de gravité de la région (aux époques ptolémaïque, fatimide, mamelouk puis dans la nation arabe renaissante depuis le début du XIXe siècle). Mais elle n'est plus confinée dans le «splendide isolement» rayonnant des trois millénaires de son histoire antique.

Or cette unification hellénistique puis chrétienne et/ou arabo-islamique aura des effets profonds et continus. D'abord évidemment au plan du développement des forces productives, en facilitant le transfert des progrès techniques et des connaissances scientifiques, notamment leur extension aux peuples encore barbares. Mais aussi au plan de l'organisation sociale, des formes politiques, des communications linguistiques, culturelles et religieuses, des idées philosophiques. D'une manière nouvelle le sens de la relativité produit par l'intensité des rapports crée un malaise devant lequel les religions de terroir perdent pied peu à peu. Les syncrétismes de l'époque hellénistique préparent ainsi le terrain au christianisme et à l'islam, porteurs d'un message universaliste nouveau. La crise sociale par laquelle on décrit souvent la fin de l'Empire romain, moins qu'une crise du mode de production (bien qu'elle soit aussi en partie la crise de la forme esclavagiste prédominante en Grèce et à Rome), est avant tout le produit de cette remise en cause globale et complexe.

La construction médiévale se déploiera en trois temps: un premier temps hellénistique (trois siècles environ av. J.-C.), un second temps chrétien qui lui-même se déploiera d'abord en Orient (du Ier au VIIe siècle) puis, beaucoup plus tardivement en Occident (à partir du XIIe siècle), un troisième temps islamique (du VIIe au XIIe siècle de l'ère chrétienne). L'essentiel de cette construction remonte, comme on le verra, à l'époque hellénistique. Le néoplatonicisme servira de base sur laquelle se construira la première scolastique chrétienne (d'Orient), puis la scolastique islamique, enfin la seconde scolastique chrétienne (d'Occident), cette dernière largement fécondée par la pensée islamique. Sans doute chacune des époques conserve aussi ses spécificités et ses interprétations particulières, mais, à nos yeux, la communauté de leurs caractères l'emporte largement sur celles-ci. En fait, c'est l'opposition - commune - aux caractères de la pensée antique qui permet aujourd'hui de parler d'une pensée médiévale d'une manière globale.

Le caractère fondamental qui définit la pensée médiévale est le triomphe de la métaphysique, tenue désormais pour synonyme de philosophie (ou de sagesse). Ce caractère se retrouve dans l'hellénisme, comme dans les scolastiques chrétienne et islamique ultérieures.

La métaphysique se propose de découvrir le principe ultime qui gouverne l'univers dans sa totalité, autrement dit la «vérité absolue». Elle ne s'intéresse pas aux «vérités partielles» établies par le moyen des sciences particulières; ou plus exactement elle ne s'y intéresse que dans la mesure où ces vérités partielles peuvent contribuer à découvrir les principes ultimes qui gouvernent l'univers. Bien entendu toute religion est, par définition même, une métaphysique. Mais l'inverse n'est pas vrai. Car la religion est fondée sur des textes sacrés, tandis que l'on peut concevoir une métaphysique laïque, libre de toute révélation constitutive d'une croyance religieuse. En fait, comme les scolastiques chrétienne et islamique ultérieures le feront remarquer, la métaphysique prétend découvrir la vérité absolue par le seul usage de la raison déductive tandis que la religion dispose à cet effet de textes révélés. Tout l'effort de la métaphysique chrétienne et islamique consistera à chercher à établir qu'il n'y a pas conflit entre l'usage de cette raison déductive et le contenu des textes révélés (à condition, évidemment d'interpréter ceux-ci comme il se doit).

Le triomphe de la préoccupation métaphysique entraîne évidemment des conséquences graves pour ce qui concerne la pensée. Cette préoccupation dévalorise-t-elle la recherche scientifique spécialisée et l'empirisme technique? En théorie oui. Encore faut-il ici nuancer le propos. Car, à titre d'exemples, la civilisation hellénistique a été marquée par d'importants progrès de l'astronomie et de la médecine, comme la civilisation arabo-islamique laquelle, en outre, a poussé encore plus en avant dans les domaines des mathématiques et de la chimie. Finalement, les curiosités scientifiques particulières résistent bien au triomphe des métaphysiciens; elles peuvent même être activées par l'espoir d'enrichir la métaphysique par les découvertes scientifiques. Quant à l'empirisme technique qui, jusqu'à une époque très récente, a été pratiquement l'unique fondement du progrès des forces productives, il poursuit son bonhomme de chemin sans être inquiété par le pouvoir intellectuel qui le méprise assez largement.

On observera que ce que la nouvelle métaphysique - qui se cristallisera en scolastique - appelle la raison humaine est en fait une raison exclusivement déductive. Elle se fourvoiera de ce fait dans l'impasse de la construction *ad infinitum* de syllogismes où la paralogique se démarque mal de la logique. Or ce que la pratique empirique antérieure avait déjà découvert (sans nécessairement être apte à le formuler), et ce que la pensée moderne formulera, c'est bel et bien que la connaissance scientifique procède de l'induction autant que de la déduction. La scolastique médiévale, par son mépris de la pratique, ignorera superbement l'induction scientifique bien que dans certaines pratiques scientifiques, notamment de la médecine, l'induction ait toujours été pratiquée par la force des choses. Néanmoins la pensée philosophique scolastique persiste à ne pas en reconnaître le statut. On verra plus loin que, quelqu'aient été les avancées des scolastiques islamique et chrétienne, elles n'ont jamais été au-delà de cette réduction de la raison humaine à sa seule dimension déductive. La pensée arabe contemporaine n'en est pas encore sortie, d'où les paralogismes et l'analogie si fréquents dans la pratique du raisonnement, dans tous les domaines.

Il n'empêche que le triomphe métaphysique constitue une invitation permanente au débordement cosmogonique. Nous entendons par là l'élaboration d'une construction générale prétendant rendre compte à la fois de la formation de l'univers astral, de la nature terrestre, de la vie animale et humaine, voire de la société. Il va sans dire que les éléments de connaissance scientifique - toujours relatifs - ne permettent pas , et ne permettront jamais d'atteindre la «perfection définitive» à laquelle la cosmogonie prétend. Ces éléments sont donc cimentés artificiellement par un large appel à l'imaginaire, voire à la paralogique. Sans doute l'appel de la cosmogonie - et de la métaphysique - est-il de tous les âges et n'a-t-il pas attendu les temps médiévaux pour se manifester. Il survivra d'ailleurs à la scolastique médiévale. Car la frontière entre la philosophie de la nature, qui, modestement, se satisfait de l'expression généralisée à une étape donnée - et reconnue comme telle - des connaissances scientifiques acquises, et la métaphysique qui prétend tout embrasser d'un seul coup, n'est pas toujours aussi facile à tracer qu'il ne pourrait le paraître théoriquement. L'aspiration donc à la formulation de «lois générales» gouvernant toute la nature et la société fait glisser sur la pente de la cosmogonie, sans parfois qu'on ne s'en rende bien compte. Je tiens la «Dialectique de la nature» d'Engels et le «dia-mat» (matérialisme dialectique) soviétique pour des errements de ce genre. On peut préférer la sécurité des vérités partielles des différents champs de l'étude de la nature et du champ spécifique et différent de l'étude de la société. De surcroît les cosmogonies, quand elles viennent renforcer ou même «compléter» des visions religieuses, risquent fort d'entraîner l'intolérance et même le fanatisme anti-scientifique. On a brûlé vif des hommes qui refusaient la cosmogonie en cours et ses vérités prétendues établies définitivement, dans l'Europe chrétienne encore plus qu'en terre d'Islam.

La métaphysique est par excellence l'idéologie du mode de production tributaire. La raison en est que la cosmogonie qu'elle inspire justifie l'ordre social dans un monde où l'inégalité des richesses et des pouvoirs a des origines transparentes. Son acceptation et la reproduction du système exigent donc que l'ordre idéologique ne fasse l'objet d'aucune contestation possible, et pour cela qu'il soit sacralisé. Par là même la métaphysique constitue aussi un handicap majeur à la maturation d'une réflexion sociale scientifique.

Mais la métaphysique, si attrayante et/ou habile que puisse être la construction qu'elle propose, laisse toujours un arrière-goût d'insatisfaction. La cause en est, semble-t-il, qu'elle se propose l'impossible: découvrir par la raison les principes ultimes du monde. On a donc vite fait de découvrir les limites du pouvoir de la raison; et à partir de là plaider la cause du coeur. Tous les esprits religieux, entre autres chrétiens et musulmans, ont fini par renoncer à l'exclusivité de la raison, pour admettre l'inspiration divine, l'intuition, les sentiments. Compléments de la raison, ou substituts à celle-ci, ces recours renforcent, si nécessaire, les remises en cause du dogme et/ou des pratiques sociales que le pouvoir prétend justifier par ceux-ci. Car la métaphysique religieuse a toujours été pratiquée dans des versions diverses. Sans doute, tout au long des temps médiévaux en particulier, il y

a une pratique fruste de la religion réduite à sa formalisation rituelle, destinée au bon peuple. Parallèlement l'élite intellectuelle s'autorise des interprétations figurées qui s'éloignent de la lettre des textes. Parfois même celles-ci font glisser sur la pente de la recherche du sens «caché» derrière la transparence du texte. On en verra des exemples dans la pensée arabo-islamique, mais on trouve l'équivalent dans la pensée chrétienne médiévale. Il s'agit là d'une tendance permanente engendrée par l'esprit métaphysique lui-même et sa recherche de l'absolu. Elle entraîne souvent des abus qui deviennent des obstacles au progrès des connaissances. Il en est ainsi lorsqu'on tente d'intégrer dans la construction métaphysique des domaines scientifiques plus ou moins connus: l'astronomie devient alors astrologie, les mathématiques objet d'ésotérisme parascientifique. Le charlatanisme n'est jamais alors très loin. Par ailleurs les luttes sociales, inévitables, se transfèrent dans le champ même de la métaphysique et de la religion, quand elle lui est associée. Ici encore les révoltes populaires dans la Chrétienté orientale et occidentale et dans l'Islam médiéval présentent des analogies profondes. Toutes font appel à une interprétation de la métaphysique et des textes sacrés qui sont en rupture avec celle des classes dominantes.

C'est cet esprit métaphysique, ainsi décrit, qui caractérise toute l'époque médiévale: une recherche de l'absolu qui prend le dessus sur des préoccupations diverses qui - à l'époque antique - étaient infiniment moins unifiées par cette aspiration qu'elles ne le seront dans les scolastiques médiévales. La philosophie de la nature des premiers Grecs - ce «matérialisme spontané» des sciences et de la praxis comme Marx et Engels l'appelleront - cède la place à une reconstruction globale de l'ordre du monde, un ordre du monde fatalement largement imaginaire comme on peut le prévoir.

Or il me semble que tous les éléments du triomphe métaphysique sont produits dès l'époque hellénistique. Déjà vers la fin de l'époque grecque classique, la crise de la pensée antique est ouverte. La prise de conscience de la relativité des croyances et un besoin d'universalisme font prendre - à Socrate (470-399 av. J.-C.) et à Platon (428-348 av. J.-C.) - leurs distances à l'égard des mythologies particulières. Les insuffisances de celles-ci en ce qui concerne leurs concepts de l'individu, de son âme et de son éventuelle immortalité, d'une morale et d'une justice immanente nécessaires, appellent au scepticisme à leur égard et créent un malaise auquel Socrate croit pouvoir faire face en recourant à la seule raison humaine qui - selon lui - doit permettre de découvrir la vérité, même dans ces domaines de l'absolu. Platon connaît l'Egypte, qu'il a visitée, et y apprécie pleinement l'avancée morale que sa croyance en l'immortalité de l'âme permet. Simultanément un besoin de cosmogonie à prétention universaliste (parce que déduite du seul raisonnement croit-on), se substituant aux mythologies multiples, apparaît, qu'Aristote (384-322 av. J.-C.) croira satisfaire par un classement des composants de l'univers (des astres au monde infralunaire, comme des êtres) largement emprunté à la tradition astrologique chaldéenne.

Tous les éléments, ou presque, sont réunis pour permettre la synthèse néoplatonicienne de l'hellénisme. Plotin (203-270 A. D.) - Egyptien, il faut le noter - en produit l'expression achevée. Celle-ci réunit quatre ensembles

de propositions, me semble-t-il, qui définissent l'essentiel de la métaphysique médiévale.

Premièrement, il affirme la prédominance de la préoccupation métaphysique nouvelle: la recherche de la vérité absolue, des principes ultimes et de la raison d'être de l'Univers et de la vie. Il y réduit l'essentiel de la Philosophie - la Sagesse. Simultanément il affirme que la découverte de cette vérité peut être obtenue par l'usage exclusif de la raison déductive, sans recours aux mythologies particulières qui, au demeurant, ne constituent pas des textes sacrés proprement dit.

Deuxièmement, il considère que cette vérité absolue implique nécessairement la reconnaissance de l'existence de l'âme, individualisée et immortelle, objet et sujet d'actions morales, de nature universelle.

Troisièmement, il appelle à compléter la recherche de la vérité par la raison dialectique par la pratique de l'ascétisme. Venu de l'Inde lointaine par les Perses aux temps d'Alexandre, cet appel au sentiment intuitif aurait pu faire douter de la puissance illimitée attribuée à la raison humaine. Plotin se contente de le traiter en complément: la pratique ascétique en permettant à l'âme de se débarrasser des contraintes du corps et du monde purifie et renforce la lucidité de la raison. C'est là un raisonnement idéaliste à l'extrême, qui s'oppose diamétralement au «matérialisme spontané» des sciences et de la pratique productive selon lequel c'est au contraire par la confrontation à la réalité et l'effort concret d'action sur la nature que l'on peut parvenir à améliorer les connaissances et à affiner l'usage de la raison. Quelques-uns des néoplatoniciens emprunteront à cette pensée hindouiste jusqu'à certaines de ses formes d'expression, comme la métempsycose.

Quatrièmement, il cède au penchant d'une construction cosmogonique et accepte, sur ce plan, celle héritée de la tradition chaldéenne. Le néoplatonicisme va même adopter ici quelques-unes des formes de l'expression de cette cosmogonie en attribuant aux astres de l'univers des âmes supérieures, susceptibles d'action sur le monde sublunaire et donc sur les destinées humaines. Toute l'astrologie qui a survécu jusqu'à nos jours jusqu'au coeur de l'Occident est contenue, dans son principe et dans ses détails même, dans cette proposition du néoplatonicisme.

Cette synthèse grandiose constitue-t-elle un progrès ou un recul par rapport à la pensée antique? Sans doute l'un et l'autre, d'une manière inégale, comme on peut en juger selon le point de vue duquel on se place.

On fera ressortir ici trois de ses caractères qui paraissent les plus importants:

Premier caractère: la pensée accède pleinement à un humanisme universaliste qui transcende les mythologies et les spécificités des peuples. La morale, l'individu et l'âme immortelle constituent les fondements de cet humanisme. Le terrain est ainsi préparé pour le succès des religions à vocation universaliste, christianisme et islam.

Deuxième caractère: le triomphe de l'esprit métaphysique, affirmé dans toutes ses dimensions, définit l'esprit de la scolastique et l'usage qu'elle va faire de la raison humaine (déductive). Un usage abusif parce qu'il se propose un objectif qu'on peut croire (et que je crois) impossible à

atteindre: la découverte des principes ultimes. Aujourd'hui, avec la distance prise, la scolastique paraît avoir fait un usage largement stérile des capacités de la raison. La paralogique et le raisonnement par analogie se substituent à la rigueur à laquelle contraint la confrontation empirique avec la réalité dans les domaines divers de la recherche de connaissances scientifiques nécessairement particulières et relatives. Le mépris de ces connaissances particulières et relatives au profit de la prétention métaphysique, comme celui de l'empirisme et de l'action sur la nature, inspirent des constructions cosmogoniques gigantesques mais sans grand fondement. Plus grave même est le fait que l'esprit scolastique tendra à faire de ces constructions des vérités «indiscutables», que le pouvoir cherchera à imposer par la violence, au mépris de la tolérance et des exigences de la curiosité scientifique.

Troisième caractère: l'expression hellénistique de cette première formulation de la scolastique médiévale est laïque. Au sens qu'elle est le produit exclusif de propositions qui ni ne s'appuient sur des révélations sacrées, ni ne cherchent à les conforter. Dans ce sens, la métaphysique hellénistique laïque est «douce», admettant plus aisément la contradiction et la diversité d'expression. Plus tard, lorsque cette métaphysique viendra en complément des religions révélées (christiansime et islam), elle sera balisée par la nécessité de conforter les textes sacrés (en se donnant, il est vrai, une marge d'interprétation). La métaphysique scolastique se durcira de ce fait.

L'hellénisme a été l'idéologie de la classe dominante, et l'idéologie dominante de l'Orient ancien pendant trois siècles au moins, se survivant à lui-même dans le christianisme oriental pendant les six siècles qui suivent, et dans une forme fruste en Occident depuis l'époque romaine. Le christianisme s'est néanmoins imposé dans la région. Car si les classes aisées et cultivées trouvaient leur satisfaction dans la formulation néoplatonicienne, les classes populaires, qui ressentaient le même besoin d'aller au-delà des mythologies locales, attendaient leur délivrance d'une révélation qui a démontré, une fois de plus, la puissance de la mobilisation des énergies qu'elle peut occasionner. Cette attente messianique était renforcée par l'ensemble des dimensions de la crise globale de la société, qui rendent compte de la complexité extrême du phénomène et des luttes internes qu'elle a entraînées.

Toujours est-il que le christianisme a rencontré dans sa confrontation à l'hellénisme exactement les mêmes problèmes que plus tard l'islam.

D'abord il fallait concilier des croyances devenues sacrées (et les textes qui les fondent) et la raison, fondement de la construction néoplatonicienne. Cette conciliation impliquait l'appel à l'interprétation figurée des textes, par opposition à leur interprétation littérale. Bien entendu cet appel ouvrait le chapitre nouveau des débats théologiques, avec toutes les querelles qu'ils allaient occasionner, d'autant que - sauf à faire preuve d'une grande naïveté - ces querelles pouvaient bien servir des intérêts sociaux nombreux, en conflit (conflit de classes, de peuples, de pouvoirs etc.).

De l'autre côté, la métaphysique hellénistique se prêtait bien à une réinterprétation religieuse (qu'elle fût en l'occurrence chrétienne comme plus tard islamique). Elle en avait même préparé le terrain sur le point essentiel

de l'immortalité de l'âme et de la morale immanente. La réflexion sur la responsabilité individuelle et le libre arbitre, en conflit potentiel avec la toute-puissance divine, comme sur la nature de l'intervention de cette toute-puissance dans l'ordre du monde, a conduit dans un temps court à des solutions qui ont pratiquement défini la croyance religieuse nouvelle, mettant l'accent sur deux conclusions: la responsabilité morale individuelle illimitée et l'exigence pour le croyant d'une conviction intime, dépassant la soumission formelle aux rites; la reconnaissance que la création n'exclut pas la régulation de l'univers par un ordre de lois qui peuvent être découvertes par la raison scientifique et, partant, le statut exceptionnel du miracle (l'intervention divine en dehors de ces lois).

Les débats concernant les rapports entre l'univers et la création sont demeurés plus ouverts et n'ont pas abouti. Car si certaines interprétations intellectuelles admettaient l'éternité du monde coexistante à celle de Dieu, d'autres, plus proches de la croyance populaire, valorisaient la lettre de la mythologie de la Genèse. Du coup également les constructions cosmogoniques pouvaient faire l'objet d'interminables débats, passablement stériles à nos yeux contemporains.

Les circonstances ont établi une relation étroite entre l'expression religieuse nouvelle, le monothéisme dans sa forme judaïque et l'attente messianique. Il s'agit là de circonstances qui ont moins d'importance qu'on ne leur en attribue généralement. Toujours est-il que, du coup, il fallait concilier la réalisation de l'attente messianique avec le dogme monothéiste. Propre au christianisme, la théologie nouvelle était confrontée à la question de la nature du Christ (divine et humaine), mais aussi, au-delà, des *qualités divines*. Ici encore les écoles se sont affrontées sans fin.

La contribution de l'Egypte à la formation du monde chrétien nouveau a été décisive[1]. L'histoire nous enseigne que, dans la plupart des cas, l'adoption d'une religion nouvelle est imposée par la force de la conquête étrangère ou par la volonté de l'Etat et des classes dirigeantes. Or, la christianisation de l'Egypte est, exceptionnellement, le produit exclusif d'un mouvement interne propre à la société. La richesse de la pensée chrétienne en Egypte résulte des exigences de cette confrontation avec les pouvoirs établis et avec l'hellénisme païen. Loin de rejeter cette culture savante et nuancée, l'Egypte copte en intègre l'apport dans la nouvelle religion. La question centrale qui préoccupe les philosophes d'Alexandrie, qu'ils soient chrétiens ou non, (mais ceux-ci vivent dans un milieu majoritairement christianisé), est de concilier raison et foi. L'agnociste Plotin, son élève chrétien Amonius, Origène, Valentin, Clément et Dédémos sont les grands noms que l'histoire a retenus, fondateurs de la philosophie gnostique. Celle-ci produit une synthèse magistrale conciliant raison et foi qui constitue la forme achevée de l'idéologie tributaire, dont les arguments seront repris par l'islam motazilite. Elle propose de classer de ce point de vue les individus en trois catégories: l'élite des gnostiques dont l'inspiration divine vient compléter leur maîtrise de la raison, la masse populaire, peu préoccupée des exigences

1 Voir Mourad Kamel, *La civilisation de l'Egypte copte*, en arabe, Le Caire, 1961.

de l'esprit, et dont l'interprétation de la religion reste, de ce fait, fruste et formaliste, enfin une classe intermédiaire capable d'accepter la conciliation de la raison et de la foi, bien qu'elle demeure étrangère à l'inspiration divine. Ce classement hiérarchique, naturel pour une société de classe avancée, avait l'avantage évident de donner à l'élite pensante une grande liberté dans l'interprétation des dogmes, comme on le retrouvera dans l'islam de la grande époque, mais guère en Occident chrétien avant la Renaissance.

On verra plus loin comment l'islam, confronté aux mêmes problèmes, leur a donné des réponses identiques.

Ce premier millénaire de l'ère médiévale (de 300 av. J.-C. à 600 apr. J.-C.), n'a pas été pauvre ou stérile, quels que soient les jugements que l'on puisse porter aujourd'hui sur la métaphysique et la scolastique hellénistique puis chrétienne d'Orient. La métaphysique et la scolastique islamiques poursuivront la même oeuvre au cours des cinq premiers siècles de l'Hégire suivants (de 700 à 1200 A. D.). Pendant ce premier millénaire médiéval, l'Université d'Alexandrie, des Ptolémées à Plotin et aux derniers temps de l'Egypte copte, a probablement été le centre le plus actif de la pensée dans toute cette partie du monde, non seulement dans le domaine de la métaphysique, mais également dans celui des sciences, particulièrement de l'astronomie et de la médecine, auxquels elle a fait faire des pas en avant remarquables. L'expansion chrétienne démultiplie les centres, et on signalera au moins Haran en Syrie, ne serait-ce que parce que sa production intellectuelle a constitué une des sources d'inspiration pour la métaphysique islamique. Bien entendu aussi les innombrables conflits de pouvoir ont alimenté les écoles et les querelles pendant les six siècles du christianisme oriental, opposant entre autres les ambitions impériales de Byzance aux intérêts locaux (égyptiens et syriens notamment). Encore une fois rien qui ne diffère beaucoup de ce que l'on verra se reproduire au cours des cinq siècles omeyyade et abbasside qui suivront.

3. La métaphysique médiévale: la version arabo-islamique achevée et la version occidentale périphérique[2]

Quelques décennies à peine après son apparition, l'islam est confronté, par sa conquête de l'Orient, à un ensemble de défis majeurs auquel il a brillamment répondu.

L'Islam s'est constitué sur des textes sacrés précis, à un degré beaucoup plus marqué que le christianisme dont les Evangiles restent, comparativement au Coran et à la Sunna (le recueil des dires et faits du Prophète - les *Hadiths*), passablement vagues. Les musulmans tireront immédiatement de ces textes une véritable législation - la *Charia* - qui, sans nécessairement régler par avance tous les aspects de la vie sociale, en fournit un bon nom-

2. Je n'alourdirai pas le texte de référence aux étapes de ce développement de la pensée arabo-islamique. Les ouvrages (en arabe) de Hussein Méroué, Tayeb El Tizini, Yazji, peuvent constituer ici la source essentielle de ces références. Les débats organisés au cours des dernières années autour des travaux de Méroué et de Tizini sont aussi présents à notre esprit. Nos points de vue critiques ont été exprimés dans divers écrits publiés en arabe: Samir Amin, *La crise de la société arabe*, Le Caire, 1985.;id. *L'après-capitalisme*, Beyrouth, 1987; id. «A propos de la crise de l'idéologie arabe contemporaine», *Al Fikr Al Arabi*, n° 45, 1987.

bre de principes et, dans certains domaines, des règles précises. La croyance par elle-même est, dans l'interprétation des premiers musulmans d'Arabie, probablement fruste, comme ceux-ci le sont eux-mêmes dans leur vie sociale et culturelle. La preuve en est fournie a posteriori par l'effort qu'il a fallu déployer pour l'adapter aux peuples de l'Orient civilisé au fur et à mesure de leur islamisation.

Or l'Etat musulman constitué se trouve, du jour au lendemain presque, maître de cet Orient hellénisé et chrétien. Sur tous les plans, le défi est majeur. Au plan des connaissances scientifiques et techniques (et du développement des forces productives), sans commune mesure avec le niveau atteint par les nomades arabes. Au plan de la complexité des rapports sociaux, administratifs et politiques dans les organisations étatiques millénaires de la région. Au plan de la culture hellénistique-chrétienne dont on a vu dans les pages qui précèdent comment elle avait élaboré une métaphysique et une scolastique globales, inspirées par un humanisme universaliste, une conceptualisation fine de la croyance et de la morale, une réconciliation avec la raison scientifique. Mais aussi au plan de la diversité, encore marquée, des réalités populaires, de leurs expressions linguistiques, littéraires, des pratiques et des croyances qu'elles véhiculent etc. Au demeurant la Perse qui n'avait été hellénisée que superficiellement (à un degré sans commune mesure avec l'Egypte, la Syrie et la Mésopotamie) était restée hors de la Chrétienté orientale nouvelle, bien qu'en contact étroit avec celle-ci d'une part, mais aussi s'ouvrant sur l'Inde à un degré plus marqué d'autre part. L'école de Joundishapour, qui jouera aussi un rôle important dans l'élaboration scolastique islamique, témoigne de ce statut spécifique de l'Iran islamisé. Peut-être même y a-t-il dans cette différence l'une des clés qui expliquent le mystère de cette opposition frappante entre l'arabisation de la Mésopotamie, de la Syrie et de l'Egypte (et plus tard du Maghreb) et la survivance du persan à l'est du Zagros.

Il fallait concilier la croyance nouvelle et ses textes sacrés d'une part; avec d'autre part, les exigences matérielles, politiques et intellectuelles de ces mondes hellénisé-chrétien et persan. Cela impliquait une véritable révolution culturelle, que l'islam a réussi.

Notons bien ici que ce que les Arabes appelleront la «culture grecque» est en réalité celle de l'hellénisme, et celui-ci déjà christianisé. De la philosophie grecque classique préhellénistique, ils ignorent encore tout; et ne connaîtront en fait, comme on le sait maintenant, Socrate, Platon et Aristote qu'à travers Plotin.

Les arabo-musulmans comprendront immédiatement - on verra plus loin à travers quels cheminements - qu'ils peuvent concilier la scolastique hellléniste et la croyance nouvelle, exactement comme les chrétiens d'Orient l'avaient fait, en posant les mêmes questions et en y donnant les mêmes réponses.

Le cheminement de la construction de la scolastique islamique, du Discours motazilite (le *kalam*) du premier siècle de l'Hégire à Ibn Rochd, point culminant et terme de celle-ci au VIe siècle de l'Hégire, mérite d'être rappelé.

Le Discours des Motazilites (le *Kalam*) pose ses questions précisément à partir de la critique de l'interprétation fruste des premiers musulmans, inacceptable tant pour les nouveaux convertis que pour la nouvelle classe dirigeante et l'élite intellectuelle arabo-perso-islamique. On doit signaler ici au moins les principales de ces questions.

On était parti modestement du rejet du formalisme de la soumission aux rites comme élément constitutif suffisant établissant le conviction religieuse. On accepte l'idée d'une justice divine immanente (à propos du débat concernant «les musulmans auteurs de graves péchés») qui scrute les consciences. Cela conduit immédiatement à poser la question du libre arbitre face à la toute-puissance divine. Dans ce domaine, partisans du libre arbitre (*al qadaria*, la volonté) s'opposent à ceux du déterminisme divin (*al jabaria*, *al tassir*, la détermination divine) à coups d'interprétations divergentes des textes sacrés, mettant l'accent tantôt sur ceux-ci, tantôt sur ceux-là. Question qui à son tour, interpelle l'idée que l'on se fait du *modus operandi* de la toute-puissance divine. Les Motazilites optent pour la solution hellénistique: Dieu opère par le moyen des lois de la nature (*namous al sababia*), qu'il a établies, et, ne s'occupant pas des «détails» (*al jouziyat*), répugne au recours au «miracle». C'était par là même affirmer que, puisque les lois de la nature en question peuvent être découvertes par l'usage de la raison, il n'y a pas de conflit entre celle-ci et la révélation.

Progressivement on s'autorisait donc l'interprétation figurée des textes sacrés. C'était déjà nécessaire pour concilier les concepts de libre arbitre et de régulation du monde par des lois physiques d'une part et celui de la toute-puissance divine d'autre part. L'interprétation du sens à donner aux qualités du Créateur, décrites en termes anthropomorphiques dans les textes, a ainsi donné lieu à l'opposition entre les partisans de la lettre (*al tashbih*) et ceux d'une interprétation purifiée de ces formes (*al tanzih*). Dans le même esprit, on rejettera la lettre du dogme de la résurrection des corps pour lui substituer celle de la réunion des âmes (la question dite de *hashr al ajsad*). Mais l'interprétation figurée permet aussi de prendre des distances, s'il le faut, à l'égard de la loi (la *charia*) dans ses prescriptions d'apparence précise. Car le Coran lui-même, bien que parole de Dieu, a été «créé». Il est daté, dirions-nous aujourd'hui, et s'adresse aux hommes d'un temps et d'un lieu. On doit donc, en s'inspirant de ses principes, adapter ses prescriptions à l'évolution des conditions. C'était là, pour beaucoup, frôler le sacrilège.

La question de la création était au coeur des débats qui ont permis d'aller le plus loin qu'il soit possible dans le cadre d'une pensée métaphysique. En affirmant l'éternité du monde coexistante à celle du Créateur, on épousait les thèses de la métaphysique hellénistique, réduisant la description de la création à un mythe destiné à convaincre les foules. Là encore pour beaucoup, on frôlait le sacrilège.

Le *Kalam* ouvrait la voie à la philosophie, conçue comme métaphysique c'est-à-dire recherche de la vérité absolue. Al Kindi, le premier philosophe de langue arabe (mort en 873 A. D., 260 H), reste encore prudent. Il reconnaît la coexistence de voies diverses d'accès à la vérité: les sens, qui

suffisent pour appréhender la nature à travers la pratique empirique des rapports qu'on peut avoir avec celle-ci; la raison (déductive), qui s'épanouit dans les mathématiques; l'inspiration divine, seul moyen d'accéder à la connaissance supérieure de l'absolu. Cependant il ne concevait pas de conflit entre ces trois voies, mais au contraire leur complémentarité puisque les sens et la raison ont été donnés à l'homme par Dieu. Al Farabi (mort en 950 A. D., 339 H), aux prises avec la question centrale des lois de la nature (*namous al Sababia*), intègre à son tour la cosmogonie chaldéenne dans la nouvelle métaphysique islamique. Ibn Sina (mort en 1037 A. D., 428 H), adoptera à son tour cette perspective cosmogonique, en la renforçant par le concept de l'éternité de l'univers coexistante à celle de Dieu.

Ibn Rochd (mort en 1198 A. D., 595 H) par le moyen de la polémique contre les adversaires de la raison, produit une sorte de synthèse de la métaphysique islamique, une somme qui sera reprise presque telle quelle par la scolastique chrétienne d'Occident. Dans tous les domaines, du libre arbitre, de la causalité, de l'interprétation figurée des textes, il se place à l'avant-garde de la pensée arabo-islamique. A-t-il même été jusqu'à penser que la vérité rationnelle - dont il proclame l'indépendance à l'égard de la vérité révélée (par sa théorie de la «double vérité») - pouvait bien même entrer en conflit avec, sinon la croyance, du moins le dogme? Il a été condamné pour ce motif par ses corréligionnaires puis par les héritiers chrétiens de sa scolastique. A-t-il été même jusqu'à mettre en doute les débordements cosmogoniques? La question reste controversée. Le fait qu'il n'en parle pas dans sa polémique peut être interprété soit comme un rejet (mais c'est peu probable à mon avis, car alors il l'aurait dit positivement), soit parce que simplement celle-ci était admise par tous, y compris par les adversaires auxquels il répondait (Ghazzali - mort en 1111 A. D., 505 H - en premier lieu) et que, dans une oeuvre polémique, il n'était pas nécessaire de rappeler les thèses admises par les deux camps. Toujours est-il que dans un autre domaine, qui, lui, faisait l'objet des controverses les plus violentes parce qu'il mettait en question des intérêts sociaux plus directement - à savoir le domaine de la marge d'interprétation de la loi (la *charia*) - Ibn Rochd est allé à l'extrême du possible. En plaidant pour une vision «circonstancielle» de celle-ci, il ouvrait la voie à une séparation possible de l'Etat (et du droit) et de la religion. Mais cette amorce de «révolution protestante» dans l'islam, si l'on peut dire, n'aura pas de suite. Ibn Rochd sera condamné et ses livres brûlés.

En effet, la construction métaphysique de cette scolastique islamique, soeur jumelle des constructions hellénistique et chrétienne, qui a bien été l'idéologie dominante dans les secteurs les plus éclairés du monde arabo-perso-islamique dans ses meilleures périodes, parfois même soutenue par le pouvoir khalifal (au temps de Al Mamoun - 813 à 833 A. D., 198 à 219 H -), n'a jamais connu un triomphe sans rival. Très tôt les conclusions hardies du *Kalam* sont refusées, et Ibn Safouan réaffirme la prééminence du destin, déterminé dans tous ses détails par la puissance divine, ouvrant la voie au fatalisme vulgaire mais toujours populaire. Depuis Al Asari - mort en 935 A. D., 324 H - et ses partisans, jusqu'à Ghazzali, qui finalement

triomphera pour être reconnu pour les huit siècles à suivre comme «la preuve de l'islam» (*Hauja al islam*), les partisans de la lettre des textes feront entendre leur voix, et même, à partir de l'époque du khalife Al Moutawakil (847 A. D., 231 H), gagneront le pouvoir à leur cause.

L'argument invoqué contre la scolastique raisonnante était de taille: la raison ne suffit pas et ne permet pas de parvenir à la vérité absolue recherchée. L'intuition, le coeur, l'inspiration divine sont ici irremplaçables. La découverte des limites du pouvoir de la raison aurait pu conduire à remettre en cause la métaphysique elle-même et son projet impossible de parvenir à la connaissance absolue. Elle ne le fera pas. Au contraire la remise en cause de la scolastique raisonnante ne se fera pas pour aller de l'avant et il faudra attendre la Renaissance européenne pour que s'amorce ce dépassement, mais en faisant un pas en arrière, par l'affirmation d'une métaphysique non raisonnante. Dans ces conditions, l'appel aux techniques de l'ascétisme, d'inspiration hindouiste, a trouvé sa place, inspirant le soufisme, expression même de l'échec de la construction métaphysique hellénistique-islamique.

Car le soufisme proclame désormais tout haut son doute à l'égard de la raison. Mais il conserve la préoccupation de la connaissance absolue, il lui donne même plus d'importance qu'à toute autre connaissance partielle et cela plus que jamais. L'organisation de Confréries (généralement secrètes) et les pratiques permettant le «voyage» (*al safar*) - chants rythmés, parfois drogue et même alcool - le principe de l'obéissance aveugle des adhérents au cheik du groupe, tout cela a fini par inquiéter le pouvoir - toujours conservateur mais modéré et jaloux que des centres de décision lui échappent, d'autant qu'il faudrait être naïf pour ne pas soupçonner que ce type de reconstruction sociale intervient nécessairement dans les multiples conflits sociaux et politiques, soit pour son compte propre, soit manipulé. Le supplice que subit en 922 A. D., 309 H le plus grand penseur du soufisme - Al Hallaj - témoigne de cette hostilité à son égard.

L'islam se déploie ainsi sur quelque cinq siècles dans des directions diverses que l'on peut reclasser en trois familles.

La première est la métaphysique morale et rationnelle, d'aspiration universaliste, d'inspiration hellénistique. Soeur jumelle de la métaphysique scolastique chrétienne, elle opère le même type de conciliation entre plusieurs préoccupations: celle de la morale individualisée et universaliste, celle de la confiance dans la raison déductive, celle du respect des textes sacrés. Cette conciliation doit aussi se déployer dans d'autres domaines, pour permettre d'absorber l'héritage social, économique, administratif et politique de l'Orient civilisé. Elle se fonde largement sur l'usage de la logique formelle du langage, mais n'évite pas la paralogique et l'analogie. Cela lui permet aussi de se compléter par une cosmogonie globalisante (avec ses glissements astrologiques inévitables) d'une part, et d'admettre le recours à l'ascétisme, mais à doses modérées. Cet islam accepte, dans ce cadre global, une certaine diversité d'opinions et de pragmatisme. Tout cela crée une atmosphère relativement favorable au progrès, dans les sciences partielles et dans la vie sociale, qui a été par certains aspects remarquable

et inégalée aux temps médiévaux. Aussi cette interprétation est-elle largement celle des milieux éclairés. Mais elle n'est pas admise réellement et totalement par le pouvoir.

Car le pouvoir doit tenir compte de ce qu'il est: le pouvoir des classes dominantes exploiteuses. Aussi préfère-t-il gouverner une masse encore fruste qui se contente - pas toujours certes - d'une interprétation simple, qui, peu préoccupée de philosophie et de conciliation de la raison et de la foi, se nourrit de textes pris à la lettre et de formalisme des rites. Cela est également conciliable avec le maintien de pratiques populaires diverses, allant du culte des Saints à l'astrologie, la voyance, voire la sorcellerie etc.

L'interprétation officielle du pouvoir sunnite, pour servir le conservatisme, parfois réformateur, dont le pouvoir a besoin, se situe à mi-chemin entre ces deux familles d'attitude, naviguant à vue et utilisant un langage double, selon le destinataire. La Chrétienté du Moyen Age et le pouvoir absolu de l'Ancien Régime appartiennent au même âge mental et politique et recourent aux mêmes procédés.

Il reste que l'insatisfaction produite par la scolastique raffinée des intellectuels d'une part et le formalisme grossier du peuple d'autre part (et le double jeu du pouvoir entre les deux) a nourri une troisième famille d'attitudes. L'aspiration à la connaissance absolue inspire la recherche du «caché» (*al baten*) derrière la limpidité apparente des textes. Le chiisme, particulièrement dans ses interpétations extrêmistes (parfois de véritables syncrétismes entre l'islam et d'autres croyances religieuses - messianisme chrétien, mazdéisme et hindouisme), s'est prêté plus que le sunnisme à cet exercice. Il y a peut-être ici aussi l'une des clés qui expliquent le succès du chiisme en Iran (ouvert sur l'Inde). Mais le soufisme, qui se généralise à partir du IVe siècle de l'Hégire, répond au même besoin. Bien entendu le pouvoir ne sympathise guère en général avec ce type d'attitudes. Sauf s'il parvient à les contrôler en les officialisant, comme l'Etat fatimide ou l'Iran chiite l'ont fait; mais alors en les vidant de leur contenu explosif. Des résurgences sont toujours possibles, comme l'Iran khomeiniste (et le fondamentalisme en général) l'illustre de nos jours.

Bien entendu la pensée arabo-islamique ne s'est pas limitée à la réflexion philosophique. Et celle-ci elle-même ne s'est pas déployée dans un vide social. L'examen de l'évolution de la pensée et des mouvements sociaux jette sur le débat scolastique des lumières difficiles à soupçonner autrement.

Dans divers écrits publiés en arabe nous avions tenté de caractériser la nature des luttes sociales et politiques qui secouent le monde arabo-islamique médiéval. Sans revenir sur le détail de l'argumentation il nous est paru possible de repérer deux types de conflits. Il y a le conflit latent, permanent, entre le peuple et le pouvoir, qui porte toutes les caractéristiques de la lutte des classes dans les sociétés tributaires. Le peuple (paysans et petits artisans) subit l'oppression et l'exploitation permanentes propres à toute société tributaire. Il s'y soumet, par la manoeuvre ou la recherche du salut de l'âme; il se révolte parfois, et alors utilise l'étendard de l'interprétation révolutionnaire de la religion (qui n'est ni la scolastique rationali-

sante ni la soumission plate au formalisme). Des mouvements comme celui des Qarmates au IXe siècle, et d'autres, font une critique de la loi (la *charia*) pour en donner une interprétation justificatrice de leurs aspirations à l'égalité et à la justice. L'analogie avec les luttes du peuple contre le pouvoir dans d'autres systèmes tributaires, de l'Europe médiévale et de l'Ancien Régime à la Chine, est évidente. Mais il y a aussi les conflits au sein de la classe dirigeante tributaire, entre ses sections professionnelles ou les intérêts régionaux que ses diverses fractions peuvent représenter. Ces conflits occupent généralement le devant de la scène et rendent compte des guerres et des luttes dont l'enjeu est le pouvoir.

Les débats autour de la scolastique islamique s'articulent sur ces conflits de nature différente, et trouvent leur reflet dans la pensée sociale, exprimée soit directement comme telle, soit à travers les prismes de l'expression littéraire, poétique, artistique, savante ou populaire. Quelques exemples illustreront cette proposition.

Au Xe siècle, les Frères de la Pureté (*Ikhouan Al Sifa*) expriment sans doute l'insatisfaction du peuple face au pouvoir khalifal. Ils proposent la réforme qui devrait garantir simultanément le bonheur dans le monde d'ici-bas (l'égalité et la justice, la solidarité sociale) et l'accès à l'éternité de l'au-delà (un pouvoir moral est la condition du triomphe des principes de la moralité dans le peuple lui-même). La nostalgie des temps premiers nourrit leur aspiration à la restauration de la théocratie des khalifes Rachidin (les quatre premiers khalifes), probablement comme toujours embellie sous la forme d'un «âge d'or». L'ambiguïté de l'appel au retour aux sources apparaît ici dans toute sa clarté. Il est à la fois l'expression d'un projet de transformation de la réalité jugée insupportable et celle de l'impasse passéiste comme moyen de transformation. Cet appel traduit l'inexistence d'une pensée sociale scientifique. Cette absence interdit de comprendre pourquoi la réalité - insupportable - est ce qu'elle est. Mais il faudra attendre les temps modernes pour que la pensée humaine parvienne à commencer à se poser les questions relatives à l'organisation de la société d'une manière qui dépasse le simple débat moral.

La pensée sociale arabo-islamique reste donc confinée à la discussion morale, tout comme la pensée sociale des autres sociétés tributaires, de l'Europe précapitaliste à la Chine. On en a un bel exemple, encore une fois, dans le projet de cité idéale (*Al Madina Al Fadila*) de Farabi. Comme son prédécesseur Hassan Al Basri (mort en 728 A. D., 111 H), Farabi considère que le mal ne vient pas des imperfections de la loi (ici la *charia*) mais des hommes chargés de son application. C'est une bien pauvre analyse.

On pourrait multiplier les exemples. La pensée sociale arabo-islamique reste prisonnière des conditions objectives de la société tributaire. Elle tourne en rond, se heurtant tantôt au mur de la scolastique rationalisante, tantôt à celui de la soumission formaliste, s'engageant parfois dans l'impasse de la fuite en avant ascétique. Parfois chez le même individu, comme le poète Abu Al Ala Al Maari (mort en 1057 A. D., 449 H) qui tantôt manifeste sa confiance dans la raison, pour tomber ensuite dans le déterminisme fataliste ou la retraite ascétique.

Sans doute les hommes de l'époque, en dépit des limites objectives du temps, sont-ils aussi intelligents que leurs successeurs. Aussi sont-ils capables de ressentir le malaise de l'impasse de la pensée tributaire et d'exprimer à cette occasion un scepticisme qui préfigure une avancée possible au-delà de celle-ci. Mais ils n'iront pas plus loin.

Ibn Khaldoun (mort en 1406 A. D., 808 H) est très certainement l'exception, dont l'avancée en direction d'une pensée sociale scientifique est maximale, inégalée jusqu'à lui et indépassée jusqu'aux XVIII-XIXe siècles. L'intention y est: la société est soumise à des lois comme la nature (*namous al sababia*). Il reste à les découvrir. Mais son équipement conceptuel ne le lui permet pas. Aussi les vagues déterminations géographiques et le cycle des générations (inspiré par une parapsychologie sociale) ne peuvent guère conduire qu'à une vision de l'éternel retour et de la répétition sans fin et sans progrès. Cela convenait bien à l'acteur-observateur des classes dirigeantes qu'il était, devenu sceptique; mais cela ne pouvait alimenter une force sociale de transformation réelle.

Finalement, si l'on veut tenter de résumer la nature des avancées produites par la société arabo-islamique médiévale et de ses limites, il est peut-être possible de le faire dans les quelques propositions suivantes.

Premièrement, l'arabisation et l'islamisation de cette région créent les conditions d'une société vaste unifiée (par la langue, la culture et la religion), base objective du progrès des forces productives et donc de l'essor de l'Etat fondé sur le mode de production tributaire. La grande révolution que l'islam dans sa première grandeur a accompli est précisément de s'être adaptée aux exigences de cette construction étatique. Sans cette révolution, l'Orient civilisé n'aurait probablement pas pu être islamisé; et le passage des Arabes ne l'aurait marqué que par des dévastations, comme il en a été lors du passage des Mongols. Les nostalgiques de l'islam des premiers temps, celui du Prophète et des quatre premiers khalifes, refusent de comprendre que le succès de l'islam était à ce prix. Dans cette vaste reconstruction étatique, sociale et culturelle de l'Orient et du Maghreb, la production de la scolastique hellénistique islamique rationnelle a rempli des fonctions essentielles, même si le pouvoir a gardé à son endroit certaines distances. Il serait fastidieux et inutile d'énumérer tous les domaines pour lesquels les progrès importants ont été réalisés dans ce cadre. Pratiquement toutes les sciences, à commencer par les mathématiques (invention du zéro et de la numération décimale, trigonométrie, algèbre) et l'astronomie, la médecine et la chimie (passage de l'alchimie à la chimie scientifique). Il en sera de même dans le domaine des techniques de production et du développement des forces productives (notamment par l'extension des méthodes d'irrigation), comme dans ceux des lettres et des arts. Dans tous ces domaines, comme dans ceux de la pensée sociale (avec la percée exceptionnelle en direction d'une science sociale) et philosophique les moments les plus brillants de l'essor de cette civilisation nouvelle correspond à ceux dans laquelle la diversité, la controverse, l'ouverture d'esprit, voire le scepticisme sont tolérés et même considérés comme naturels et bienvenus.

Deuxièmement, il s'agit d'une pensée médiévale, caractérisée comme toute la pensée médiévale, par la prédominance de la préoccupation métaphysique (parvenir à la connaissance suprême) balisée par une croyance religieuse qu'il s'agit de renforcer, voire d'en «prouver» la véracité. Sur ce plan nous nous sommes séparés des principes analystes arabes contemporains (principalement Hussein Méroué et Tayeb el Tizini). Ces auteurs ont proposé une analyse en termes de conflit matérialisme/idéalisme au sein de la philosophie arabo-islamique, lequel reflèterait selon eux le conflit entre les tendances progressistes au capitalisme et les forces réactionnaires du féodalisme. Je ne reviendrai pas ici sur mes commentaires relatifs à ces propositions. Contentons-nous de faire observer que le contraste matérialisme/idéalisme est moins décisif qu'on ne l'a peut-être cru dans la version populaire du marxisme; et que l'existence d'éléments du «matérialisme spontané» des sciences (l'éternité de la matière) n'annule pas le caractère idéaliste fondamental de la préoccupation qui définit toute métaphysique a fortiori religieuse. Ajoutons que l'analyse en termes de conflit capitalisme/féodalisme paraît sans fondement réel. On peut voir par contre dans l'essor de cette scolastique médiévale l'expression du besoin d'adaptation de l'islam à la construction tributaire sur un vaste espace intégré, tandis que les résistances à cet essor ont exprimé les refus de forces sociales diverses, sacrifiées à des degrés divers par l'essor de la nouvelle grande société tributaire. Parmi celles-ci, il y avait sans doute les forces du passé en déclin, alimentant les nostalgies passéistes, mais aussi les forces populaires victimes permanentes de toute prospérité fondée sur l'exploitation et l'oppression. Le classement «gauche»/«droite» des idées doit tenir compte des ambiguïtés dans lesquelles s'exprime le refus populaire, lequel ne s'exprime pas dans une métaphysique rationnelle, mais dans son rejet. L'hypothèse avancée a l'avantage de fournir une explication de ce fait d'apparence curieux, à savoir que l'essor brillant de la civilisation se situe aux premiers siècles de l'Hégire, tandis que les siècles qui suivent sont caractérisés par une stagnation terne. Phénomène exactement inverse de celui qui caractérise l'histoire de l'Occident européen, la Renaissance, qui s'ouvre sur le développement capitaliste, succédant aux temps médiévaux. La pensée arabo-islamique s'est constituée dans la confrontation que la reconstruction tributaire sur une base plus vaste imposait dans les rapports entre le pouvoir nouveau et les sociétés de l'Orient civilisé. Lorsque l'Etat tributaire nouveau s'est trouvé bien assis et que le processus de l'arabisation et de l'islamisation a été suffisamment avancé, les incitations créées par la confrontation ont cessé d'exercer leurs effets bénéfiques. La pensée arabo-islamique s'est alors paisiblement endormie. Il y a là une expression supplémentaire du développement inégal. L'essor de la pensée est associé aux situations de confrontation et de déséquilibre. Les temps d'apparence facile construits sur un équilibre stable sont alors ceux de la stagnation de la pensée. L'essor des premiers siècles de l'islam n'a donc aucun rapport avec un quelconque «capitalisme naissant». Au contraire, l'absence de ce développement capitaliste explique précisément l'assoupissement ultérieur de la pensée.

Troisièmement, la scolastique islamique médiévale a très largement inspiré la renaissance de la scolastique chrétienne en Occident. Dans cet Occident semi-barbare jusqu'au XIe siècle, incapable de ce fait de reprendre pour son compte les scolastiques hellénistique et chrétienne d'Orient, par ailleurs disparues submergées par l'islamisation, les conditions objectives mûrissent à partir du XI-XIIe siècle, imposant le passage des formes primitives du mode tributaire (l'émiettement féodal) à ses formes évoluées (la monarchie absolue). L'Occident chrétien est alors mûr pour comprendre la portée de la scolastique islamique qu'il adoptera presque telle quelle, sans éprouver la moindre gêne. Les débats qui avaient opposé Motazilites et philosophes à l'Asarisme et particulièrement la somme qu'Ibn Rochd (Averroès) en avait produit dans sa polémique contre Ghazzali, sont lus avec passion et intérêt par Thomas d'Aquin (1225-1274) et ses successeurs, pour irriguer le renouveau de la scolastique chrétienne qui reproduit avec les mêmes arguments - empruntés tels quels - les mêmes débats. A la même époque, le judaïsme andalou sortait de l'âge primitif pour entrer, avec Maimonide (mort en 1204 A. D., 601 H), dans une construction métaphysique que l'on ne saurait distinguer en rien de celle de l'islam. La pensée hellénistique est alors découverte par l'Occident à travers son intégration dans la construction métaphysique islamique. C'est seulement plus tard, avec l'exil romain des Grecs de Constantinople après la chute de la ville en 1453, que l'Occident commencera à savoir que cette pensée hellénistique avait été précédée par celle de la Grèce classique, dont on ignorait jusqu'alors l'existence même.

Les développements qui précèdent ont mis volontairement l'accent sur la métaphysique islamique. D'une part parce que celle-ci est peu et mal connue en Occident, déformée par le préjugé eurocentrique de l'opposition islam-christianisme. D'autre part et surtout parce que cet exposé montre comment la métaphysique islamique achève l'oeuvre de l'hellénisme et du christianisme oriental et porte à son apogée l'idéologie tributaire de la région. En contraste, on mesurera la pauvreté de la version de la métaphysique du christianisme occidental, qui n'est qu'un reflet pâle, grossier et inachevé (périphérique) de cette idéologie tributaire.

L'histoire de la pensée du christianisme en Occident est passée par trois étapes: celle des deux premiers siècles (le IVe et le Ve siècle, c'est-à-dire la fin du Bas Empire romain d'Occident), les six siècles sombres (du VIe au XIe siècle), le renouveau scolastique des XIIe et XIIIe siècles.

Au cours de la première de ces périodes, la métaphysique chrétienne, qui se constitue en Orient, se diffuse en Occident dans une version simplifiée. Chez l'Egyptien Origène (dans *Contre Celse*), on trouve l'expression raffinée de la préoccupation fondamentale: concilier la raison et la révélation, le discours de la rationalité grecque et celui de la morale humaniste des Evangiles. L'immortalité de l'âme et le libre arbitre sont fondés sur la raison autant que sur la révélation. Par ailleurs, Origène défend l'autonomie de l'Eglise par rapport à l'Etat, condition essentielle selon lui de la protection de la pensée contre les vicissitudes des exigences du pouvoir (nous dirions aujourd'hui, si on nous permet cette extrapolation téméraire, condi-

tion de la démocratie par la séparation de la société civile et de l'Etat). Simultanément Origène intègre l'apport lointain des techniques de l'ascétisme dont il préconise les pratiques que le monachisme égyptien (saint Pacôme, saint Antoine etc.) généralisera. Parallèlement à ces débats fondamentaux se développe une théologie de controverses concernant la nature du Christ - divine et humaine - dont tous les maîtres (Athanase, Arius, Cyrille, Nestor) sont orientaux.

En Occident rien de pareil, l'apport de saint Jérôme et de saint Ambroise se limite à des épîtres rappelant à l'Empereur et aux Grands leurs devoirs, dont la banalité du contenu signale l'absence d'intérêt pour la question de la conciliation raison-foi. Le berbère saint Augustin (*La Cité de Dieu*), considéré à juste titre comme l'esprit le plus sophistiqué de l'Occident, défend néanmoins la lettre des textes concernant la création et refuse l'idée philosophique à l'éternité de la matière au coeur de la question de la conciliation raison-foi. Et si saint Augustin brille au firmament de l'anthologie occidentale, c'est probablement principalement parce que la Réforme a trouvé dans son plaidoyer pour la séparation de l'Etat et de l'Eglise une défense éloquente de sa révolte contre les prétentions papales. Il reste que l'argument sur lequel saint Augustin fonde son plaidoyer - à savoir que les desseins de la Providence sont inconnaissables - est en-deçà de l'argumentation du christianisme d'Orient. Le christianisme d'Occident est à celui de l'Orient ce que Rome est à la Grèce.

Il n'y a rien ou presque à signaler dans les six siècles qui suivent. Rois, seigneurs et même largement hommes d'Eglise sont, comme leurs peuples, presque tous illettrés. Leur christianisme est donc presque simplement formalisme et superstition. L'exception que représente Jean Scot, Irlandais du IXe siècle, qui connaît encore la thèse de la conciliation raison-révélation et admet le libre arbitre, témoigne seulement que dans son île, qui n'est pas encore atteinte par les vagues d'invasions barbares, la lecture des Orientaux n'a pas disparu.

La scolastique médiévale occidentale se constitue à partir du XIIe siècle et, pas par hasard, à partir des régions du contact avec le monde islamique: l'Andalousie arabe et la Sicile de Frédéric. Caractères partagés avec ceux de sa source d'inspiration islamique: sa confiance illimitée dans le syllogisme et la logique formelle, passablement indifférente vis-à-vis des faits et de la science en général, son appel à la raison pour conforter les conclusions fixées d'avance par la révélation (l'existence de Dieu). Mais tandis que la métaphysique achevée des avant-gardes islamiques épurent ces conclusions de leurs scories textuelles, pour ne retenir que l'abstraction de l'immortalité de l'âme (rejetant l'interprétation littérale de la création comme on l'a vu plus haut), la scolastique occidentale reste sur ce plan inférieure. Et saint Thomas d'Aquin (*La Somme contre les Gentils*), pourtant l'esprit le plus avancé de son époque, reste sur ce plan en deçà d'Ibn Rochd (Averroès), dont il rejette les conclusions jugées trop téméraires et menaçantes pour la foi.

Mais la pauvreté de la scolastique occidentale devait précisément constituer l'avantage de l'Europe. Laissant forcément une insatisfaction

plus forte que la version raffinée de l'islam, elle devait n'offrir qu'une résistance moindre aux assauts de l'empirisme dont Roger Bacon (qui restaure l'importance de l'expérience face à la dialectique du syllogisme scolastique) inaugurera le processus d'un développement précisément autonomisé pour cette raison par rapport au discours métaphysique. Les historiens des Croisades savent combien les Arabes ont été scandalisés par les pratiques franques. En particulier leur «justice» fondée sur la superstition (les ordalies) ne soutenait pas la comparaison avec la subtilité de l'interprétation de la *charia*. On l'oublie trop souvent aujourd'hui, lorsque l'on qualifie celle-ci de «moyenâgeuse». Mais inversement il était plus facile de se débarrasser d'un «droit» aussi primitif que celui des Francs que de dépasser la casuistique savante du droit musulman.

Ainsi donc le triomphe de la métaphysique scolastique chrétienne en Occident devait être de courte durée. Trois siècles à peine plus tard mûrissaient à leur tour les conditions objectives d'un dépassement des horizons tributaires de la société. Avec la Renaissance, dès le XVI[e] siècle, s'amorcent simultanément le développement capitaliste et la remise en cause du système de la pensée médiévale. Le parallèle s'impose: au féodalisme forme périphérique du mode tributaire correspond une version périphérique de l'idéologie tributaire, dont la métaphysique islamique a constitué, dans la région, l'expression achevée, héritière de l'hellénisme et du christianisme oriental.

Le paradigme suggéré inspire les conclusions qui suivent:

Premièrement, la coupure âge antique/âge médiéval ne se situe pas là où l'histoire conventionnelle eurocentrique la place, c'est-à-dire à la fin de l'Empire romain d'Occident (les premiers siècles de l'ère chrétienne). Nous situons cette coupure plus tôt, à l'époque d'Alexandre le Grand, c'est-à-dire au moment de l'unification hellénistique de l'Orient (300 av. J.-C.) L'âge médiéval comprend donc la succession (ou la co-extension) des mondes hellénistique (romain inclus), byzantin, islamique (ottoman inclus) et chrétien occidental (féodal).

Le choix de la coupure conventionnelle placée à la fin de l'Empire romain trahit un préjugé bien ancré qui donne à l'ère chrétienne la valeur d'une rupture qualitative décisive qu'elle n'a pas en fait. Cette coupure est certes importante pour l'ensemble européen, parce qu'elle correspond au passage graduel des âges de la barbarie (celtique, germanique et slave) à la société de classes organisée (ici sous la forme féodale). Mais elle n'est pas marquante en Orient (byzantin et islamique). La retenir ici trahit une projection eurocentrique abusive. Mutatis mutandis il en est de même de la coupure de l'Hégire. Celle-ci n'a évidemment pas la même signification dans l'Orient islamisé (Egypte et Perse) que pour la péninsule arabique.

Deuxièmement, la coupure âge antique/âge médiéval proposée ne correspond pas à une transformation importante du mode de production dominant, comme par exemple au passage de l'esclavage au féodalisme.

Troisièmement, la coupure proposée est donc propre au domaine de l'histoire des idées et de la formation idéologique. Cette proposition est la conséquence logique de la précédente. D'une certaine manière donc cette

coupure est bien relative. La thèse est que l'élaboration idéologique propre au temps très long des sociétés tributaires s'amorce lentement dans l'Orient civilisé (les Orients civilisés... serait une expression plus juste) pour prendre forme d'une manière plus cohérente, plus consistante et - d'une certaine manière - «définitive» à partir de l'époque hellénistique. Sa cristallisation passe alors par des formes successives ou coexistantes, qui sont celles de l'âge hellénistique (chrétienté byzantine incluse), de l'islam et de la chrétienté occidentale.

Quatrièmement, la coupure âge médiéval/âge moderne correspond par contre effectivement au passage au mode capitaliste. Le statut de la religion dans le système des idées (comme celui de la science, de la philosophie, de la morale sociale) est alors l'objet d'une réinterprétation radicale.

II. La culture tributaire dans les autres aires culturelles du monde précapitaliste

La thèse proposée ci-dessus concernant la culture tributaire dans ses expressions centrales et périphériques est-elle spécifique à la seule aire du monde euro-arabo-islamique considéré?

Le monde afro-asiatique est par excellence l'univers non occidental, non chrétien. Mais il est aussi diversifié dans ses enracinements confucéen-taoiste, boudhiste, hindouiste, islamique, animiste. La religion a défini ici les grandes aires culturelles des époques antérieures à l'expansion moderne du capitalisme. Par rapport à cette dimension culturelle celle que l'ethnicisme européen du XIXe siècle a voulu mettre en avant (par l'opposition indo-européens/sémites par exemple) n'a pas de poids réel.

Si l'eurocentrisme «orientaliste» a fabriqué de toutes pièces ici le mythe «oriental», on ne peut lui opposer un mythe inversé de «l'afro-asiatisme», mais des analyses spécifiques et concrètes, propres à chacune des aires socio-culturelles qui se partagent les deux continents. Il nous faut également éviter le double écueil des «spécificités» immuables (du confucianisme, de l'islam etc.), dans l'impasse desquelles s'enferment les réactions nationalistes culturalistes, et celui des jugements à l'emporte-pièce qui en découlent et dont l'inversion facile démontre la fragilité: le confucianisme naguère considéré comme la cause du retard de la Chine, est devenu, avec la nouvelle mode, l'explication de son décollage comme celui des «miracles» japonais et coréen.

Dans ce qui suit nous ne prétendrons pas poursuivre une analyse de la formation des idéologies tributaires dans chacune des aires culturelles énumérées. Nous souhaitons seulement montrer, sur l'exemple de l'aire confucéenne, combien l'hypothèse que nous avons dégagée à partir de l'histoire euro-arabo-islamique, nous paraît féconde.

Le confucianisme a été, par sa grande cohérence, l'idéologie achevée d'une société tributaire achevée, celle de la Chine. Il s'agit là d'une philosophie civile (et non d'une religion), bien que de tonalité religieuse, qui attribue à la hiérarchie sociale le caractère d'une nécessité humaine perma-

nente fondée sur une socio-psychologie implicite qui, aujourd'hui, peut paraître bien banale. Le caractère achevé de cette idéologie, accompagnant celui du mode tributaire, explique la force de résistance extrême qu'elle a opposée au changement, comme aujourd'hui il en est en Occident avec l'idéologie de l'aliénation économiste. Il a donc fallu attendre que la Chine, ébranlée de l'extérieur par le capitalisme, dépasse celui-ci par sa révolution socialiste pour qu'enfin, à partir de la Révolution culturelle notamment, le confucianisme commence à perdre du terrain.

Le miracle japonais, qui définit la seule aire non européenne du capitalisme développé, fournit de ce fait un terrain d'étude exceptionnel pour une analyse forcément non eurocentrique des rapports idéologie/base dans la transformation sociale.

On tient souvent, à propos du Japon, des propos contradictoires: il aurait perdu sa culture nationale dont il n'aurait conservé qu'une enveloppe vide, ou au contraire il aurait juxtaposé ou même intégré son système de valeurs propre (le paternalisme dans l'entreprise, par exemple) aux exigences de la loi du profit. En fait, on peut avancer que le Japon accède directement à l'idéologie du capitalisme toute constituée, sous sa forme achevée de l'aliénation marchande, parce qu'il n'est pas passé par la période de transition de l'individualisme bourgeois exprimé dans le mouvement de transformation du christianisme européen. Mais le Japon capitaliste succède à une autre société, tributaire non achevée, de type féodal. L'idéologie de cette société était en partie celle de la Chine, mère de la civilisation régionale, bien que le caractère non achevé du mode tributaire japonais s'opposât à un emprunt idéologique global. Le succès relatif du bouddhisme n'en est-il pas une preuve? Le bouddhisme constitue en effet une réaction anti-hindouiste analogue aux religions sémites par sa proclamation relative à la séparation de l'homme et de la nature. Or, en Inde, le bouddhisme échoue, et en Chine il ne parvient pas non plus à entamer l'idéologie chinoise propre. Au Japon, il y parvient. Mais, parce qu'ils ne sont pas européens, les éléments de l'idéologie japonaise précapitaliste parviennent plus difficilement à s'intégrer dans l'idéologie capitaliste nouvelle. Celle-ci récupère surtout les éléments proprement chinois de l'idéologie antérieure parce que le mode capitaliste avancé, correspondant au monde de l'organisation et de l'*Homme unidimensionnel*, rejoint le mode tributaire, la transparence de la ponction du surplus réapparaissant avec la centralisation du capital.

Michio Morishima[3] a bien dégagé le caractère périphérique du confucianisme japonais du Bakufu Togukawa, en parallèle au féodalisme japonais, également forme périphérique du mode tributaire. Tandis que le confucianisme chinois, mettant l'accent sur la bonté et l'humanisme, fonde une bureaucratie impériale civile, celui du Japon, axé sur la loyauté entendue comme soumission aux ordres des supérieurs, fonde une bureaucratie féodale militaire qui deviendra nationaliste à l'époque moderne; tout comme

3. Michio Morishima, *Capitalisme et confucianisme*, Flammarion, 1987. Le bakufu est le système militaire féodal qui, à travers la dynastie des Shogun Tokugawa, a dominé le Japon pendant les cinq siècles précédant la révolution Meiji des années 60 du XIXe siècle.

le marché du travail capitaliste sera la forme moderne d'expression d'un «marché de la loyauté» selon l'expression heureuse de Morishima.

L'une des spécificités remarquables du confucianisme est, nous avons dit, sa nature civile et non religieuse, un peu comme l'avait été l'hellénisme. Mais celui-ci a cédé la place aux formulations religieuses - chrétienne et islamique - parce que ces dernières formulations satisfont mieux l'aspiration métaphysique populaire. En Chine, le besoin religieux s'exprime à travers le taoïsme paysan, sorte de shamanisme qui fournit des «recettes» permettant d'agir sur les forces surnaturelles. La classe éclairée dirigeante, par contre, s'est fait un point d'honneur de ne pas chercher à agir de cette manière. Si les forces surnaturelles existent (et il est alors sous-entendu qu'elles existent) le confucéen parfait se doit de renoncer à la vaine ambition de croire pouvoir les manipuler. Le confucianisme est donc bien une métaphysique, au sens qu'il ne met pas en question l'existence de forces surnaturelles, mais d'une espèce d'une sobre noblesse rarement égalée. Tandis que dans notre région euro-arabe les formulations hellénistiques puis religieuses se succèdent dans le temps, en Chine, elles coexistent en se partageant leur public: aux élites la formulation areligieuse, au peuple celle de la religion. Cette spécificité a peut-être été un facteur supplémentaire de souplesse et donc de longévité du système culturel tributaire. Mais elle a peut être également été un facteur ultérieur d'ouverture relative aux apports étrangers (au Japon la science occidentale, en Chine le marxisme) qui ici, ne se sont pas heurtés à des croyances de type religieux, avec ce que celles-ci comportent de rigidités particulières.

Mais si en Chine le tandem complémentaire confucianisme-taoïsme opère avec la finesse d'une civilisation tributaire achevée, au Japon l'élément confucéen - réduit à l'obéissance hiérarchique - fusionne avec le shintoïsme, également version japonaise quelque peu simplifiée du taoïsme, où l'Empereur - déifié - tient lieu à la fois de sommet de la pyramide de la hiérarchie du pouvoir et de symbole des forces surnaturelles. Bien entendu la grossièreté de cette construction devait forcément laisser beaucoup d'insatisfaction, qui explique le succès de l'humanisme bouddhiste dans les masses populaires.

Le rapport Chine-Japon, opérant comme centre et périphérie d'une manière analogue au rapport Orient-Occident dans la région méditerranéenne, et ce tant au plan de la base constitutive des modes de production (il y a un féodalisme japonais comme celui de l'Europe barbare) qu'à celui de l'idéologie, a engendré le même «miracle»: la maturation rapide du dépassement capitaliste dans la périphérie du système. Ce développement parallèle constitue, à mon avis,la preuve par excellence qu'il n'est pas vain de chercher des lois universelles transgressant les spécificités de leur expression locale et que, dans ce domaine l'hypothèse du développement inégal est d'une fécondité indiscutable. Si l'on admet celle-ci, toutes les visions eurocentriques de la singularité européenne s'effondrent.

Cela étant, il est aussi un autre fait qui invite à poursuivre plus avant l'analyse de la dimension culturelle. L'ensemble de l'aire culturelle confucéenne est passé, soit au capitalisme, avec succès semble-t-il (Japon, Corée

du Sud, Taïwan), soit à la révolution dite socialiste (Chine, Corée du Nord, Viêt-nam). Par contre dans les autres aires culturelles qui se partagent l'Asie et l'Afrique (les mondes hindouiste, bouddhiste, islamique et animiste), en dépit souvent de conditions objectives analogues ou même parfois plus favorables, ni un développement capitaliste autocentré ni la révolution ne paraissent être à l'ordre du jour du visible immédiat. N'en concluons pas que les idéologies dominantes ici (notamment l'islam et l'hindouisme) constituent des obstacles absolus à la cristallisation d'une réponse au défi historique qui soit révolutionnaire et efficace. Au contraire nous soutenons que l'islam, entre autres, pouvait être aussi flexible que son jumeau-rival le christianisme, et qu'une «révolution bourgeoise» dans l'islam était à la fois nécessaire et possible, bien que les circonstances concrètes de l'histoire contemporaine de la région ne l'aient pas permis jusqu'ici. Mais on peut néanmoins poser la question de savoir si le confucianisme ne présentait pas, du point de vue de cette flexibilité, quelques avantages relatifs qui rendent compte de l'évolution rapide et positive de la région qui le concerne. Signalons ici l'avantage que représentait peut-être le caractère civil de l'idéologie confucéenne. Ajoutons que, de ce fait, les sociétés confucéennes ne connaissaient que deux réalités sociales, la famille au plan microsocial, la nation au plan macrosocial, et donc deux loyautés légitimes: le dévouement familial et le service de l'Etat. Dans un monde où la réponse au défi de l'expansion capitaliste inégale impose une révolution nationale populaire et l'initiative à la base, c'est peut-être là aussi un avantage. Qu'on songe, par comparaison, aux fluctuations de la sensibilité de la révolte arabo-islamique oscillant entre le pôle du nationalisme arabe et celui de la légitimité islamique, ou à l'émiettement épuisant occasionné par les conflits religieux ici ou les affiliations ethniques là.

Le bouddhisme produit une métaphysique quasi laïque, analogue par beaucoup d'aspects à celles du confucianisme et de l'hellénisme. Postérieur de deux siècles, l'hellénisme se serait d'ailleurs inspiré de la réflexion bouddhique, rencontrée en Afghanistan. Bouddha n'est en effet qu'un sage qui ne tire son savoir que de lui-même, par son propre effort, et ne prétend pas être un prophète inspiré. Bouddha, comme Confucius et les philosophes hellénistiques laïcs, doute d'ailleurs qu'une telle catégorie d'êtres inspirés puisse être prise au sérieux. Il en conclut que l'humanité doit élaborer sa propre morale sans compter sur une quelconque révélation, mais en tirant sa sagesse de celle des hommes.

Les conclusions auxquelles Bouddha parvient sont, dans leur contenu, celles-là mêmes qui définissent les exigences de la métaphysique tributaire. La morale proposée est de portée universelle, s'adressant à toute l'humanité, par-delà les croyances religieuses diverses, sans grande importance puisque la recherche de Dieu est illusoire et que les forces surnaturelles resteront nécessairement inconnaissables. L'immense tolérance dont ces propositions ont été porteuses doit être portée au crédit de la pensée bouddhique, qui tranche, sur ce plan, avec les accès de fièvre fanatique que les religions dites révélées inspirent fréquemment. D'un autre côté la morale bouddhi-

que du juste milieu, à la manière confucéenne, assure le respect de l'ordre social conservateur-réformiste nécessaire à la reproduction de la société tributaire.

L'agnosticisme dans le domaine du divin n'exclut pas la reconnaissance d'une âme, individualisée, responsable et perçue comme éternelle. Cette déduction est supposée résulter de la logique même d'une réflexion humaine «sage». Née dans le monde hindouiste, le bouddhisme devait d'ailleurs, sur ce terrain, lui emprunter la croyance en la métempsycose. Simultanément l'élitisme qui convient à l'idéologie tributaire produit ici une doctrine fort proche de celle du gnosticisme égyptien. Les êtres humains sont classés en «moines», capables de pratiquer la morale du juste milieu et de concilier raison et sagesse métaphysique, et «communs» qui se contentent d'une version affaiblie de la morale sociale.

Il est intéressant de noter que le bouddhisme, après avoir un moment rallié à sa philosophie de vastes espaces asiatiques, en Inde et en Chine, a fini par reculer dans ces deux sociétés. En Inde, l'hindouisme, qui - lui - se présente comme une véritable religion, a refoulé les interprétations bouddhiques, pourtant respectueuses des liturgies locales - même si c'est avec une nuance de mépris élitiste. Ce recul est peut-être à rapprocher de celui de l'hellénisme, battu en brèche par le christianisme. En Chine, le reflux bouddhique trouve peut-être une explication dans la trop grande proximité de sa philosophie avec celle du confucianisme, qui bénéficiait de l'avantage d'être un produit de la culture nationale.

Ce double reflux s'est accompagné d'un dérapage de l'interprétation bouddhiste, devenue à son tour quasi-religion dans les régions où il a subsisté, du Tibet à la péninsule indochinoise. C'est peut-être là un témoignage de la difficulté rencontrée par toute métaphysique laïque.

L'analyse comparative des métaphysiques de type religieux (chrétienne, islamique et hindouiste) et celles du type laïc (hellénisme, confucianisme, bouddhisme) peut inspirer quelques réflexions utiles concernant l'idéologie et la culture tributaires. Cette comparaison nous permet peut-être de saisir ce qui est essentiel dans la construction culturelle adéquate au mode tributaire: une disposition universaliste qui permet de dépasser les clivages ethniques ou tribaux au bénéfice de l'Etat impérial, une réconciliation de la raison scientifique et de la reconnaissance du surnaturel, une morale conservatrice respectueuse des hiérarchies sociales. Par contre, la forme d'expression de ces exigences peut être incorporée dans une religion dogmatisée ou rester formulée dans les termes d'une philosophie laïque.

La plupart des chrétiens (Européens et Américains), des musulmans (Arabes et autres) et des hindouistes sont probablement largement persuadés de la supériorité intrinsèque de leurs croyances religieuses. Une meilleure réflexion sur les métaphysiques laïques leur apprendrait peut-être à gagner davantage en modestie, et à se débarrasser des excès de leur convictions.

Tels sont quelques-uns des éléments nécessaires à notre avis pour la construction d'une théorie de la culture tributaire. La construction d'une

théorie de la culture communautaire pourrait être proposée dans des termes parallèles[4], par la mise en relief de la concomitance entre trois éléments de la réalité sociale globale, à savoir: les exigences de la reproduction sociale dans une société sans classes et sans Etat, la dominance dans ces conditions d'une idéologie de la parenté et l'expression de l'unité sociale dans ce qu'on appelle les religions «animistes» (ou de «terroirs»). Ces dernières par l'accent qu'elles mettent sur la soumission aux forces surnaturelles, et par la place plus restreinte qu'elles donnent de ce chef aux exigences de la raison, ne traduisent-elles pas simplement un niveau plus fruste de développement des forces productives? Le faible souci qu'elles ont de la dimension humaine universelle n'est-il pas la traduction de l'émiettement des sociétés communautaires, incapables à ce stade de développement de dépasser l'horizon du terroir?

4. Cf. Samir Amin, *Classe et nation*, Minuit, 1979, chap. II.

CHAPITRE II

La culture du capitalisme

L'UNIVERSALISME TRONQUÉ DE L'EUROCENTRISME ET L'INVOLUTION CULTURALISTE

Avec la Renaissance s'amorce dans ses deux dimensions la transformation radicale qui façonnera le monde moderne: la cristallisation de la société capitaliste en Europe et la conquête du monde par celle-ci. Il s'agit là de deux dimensions inséparables du même mouvement. Aussi les théorisations qui séparent ces deux aspects pour en privilégier un seul sont-elles, de ce fait, non seulement insuffisantes et déformantes mais encore, le plus souvent, carrément non scientifiques. Ce monde nouveau s'affranchit donc de la domination de la métaphysique en même temps que sont jetés les fondements matériels de la société capitaliste. Par là même la révolution culturelle du monde moderne ouvre la voie à l'explosion des progrès scientifiques et à leur mise au service systématique du développement des forces productives, à la formation d'une société laïcisée, porteuse à terme de l'aspiration démocratique. Simultanément l'Europe prend conscience de la portée universelle de sa civilisation, désormais capable de conquérir le monde.

Le monde nouveau qui se construit sera pour la première fois dans la longue histoire de l'humanité progressivement unifié par les règles fondamentales du système économique capitaliste, fondé sur la domination de l'entreprise privée, le travail salarié et le commerce libre des produits de cette entreprise. Il le sera également par le caractère rationnel des décisions qui commandent non seulement l'entreprise en question mais la politique des Etats et des partis qui renoncent à se laisser guider dans leur choix par l'ancienne logique exclusive du pouvoir pour lui substituer la prédominance de l'intérêt économique, désormais devenu le principe ultime directement actif. Formulée dans les termes transparents des intérêts humains, cette nouvelle rationalité appellera la gestion démocratique de la société, forme suprême de la Raison, comme elle suscitera par sa force conquérante l'unification des aspirations à un certain type de consommation et d'organisation de la vie sociale.

Dans sa dimension culturelle, cette révolution s'impose dans tous les domaines de la pensée et de la vie sociale, y compris dans celui de la religion, dont la mission est réinterprétée conformément aux exigences de la société nouvelle. Cette révolution religieuse ne montre-t-elle pas que la croyance métaphysique est potentiellement plastique et ne constitue pas un

invariant culturel transhistorique? Ou bien, comme certains le pensent, il s'agit là d'une potentialité que seul le christianisme possédait?

Sans doute l'aspiration à la rationalité et à l'universalisme n'est-elle pas le produit du monde moderne. Non seulement la rationalité - toujours relative certes, mais est-on sorti de cette relativité? - a accompagné toute action humaine dès l'origine, mais encore le concept universel de l'être humain, transcendant les limites de son appartenance collective (à une race, un peuple, un sexe, une classe sociale) avait déjà été produit par les grandes idéologies tributaires, comme on l'a vu. Pourtant, en dépit de cette aspiration, l'universalisme était resté potentiel, parce qu'aucune société n'était parvenue à s'imposer et à imposer ses valeurs à l'échelle mondiale.

Car la Renaissance n'est pas seulement le moment de la rupture avec l'idéologie tributaire. Elle est aussi le point de départ de la conquête du monde par l'Europe capitaliste. La coïncidence entre la date de 1493, qui est celle de la découverte de l'Amérique, et les débuts de la Renaissance, n'est pas fortuite. Si le temps de la Renaissance s'impose comme celui d'une coupure qualitative pour l'histoire globale de l'humanité, c'est précisément parce que les Européens prennent conscience à partir de cette époque que la conquête du monde par leur civilisation est désormais un objectif possible. Ils prennent donc conscience d'une supériorité en quelque sorte absolue, même si la soumission effective des autres peuples exigera encore du temps. Ils dressent les premières cartes vraies de la planète. Ils connaissent tous les peuples qui l'habitent et sont seuls à avoir cet avantage. Ils savent que même si tel Empire dispose encore des moyens militaires de se défendre, eux, Européens, pourront développer des moyens plus puissants. L'eurocentrisme se cristallise dans cette conscience nouvelle, à partir de cette époque, pas avant.

Nous savons aujourd'hui que la forme sociale qui se constitue alors en Europe est nouvelle, qu'on peut l'analyser en termes de capitalisme. Ce nouveau mode d'organisation économique et social portait en lui un dynamisme conquérant sans commune mesure avec celui qui pouvait caractériser toutes les sociétés antérieures. Sans doute les formes embryonnaires du capitalisme (l'entreprise privée, l'échange marchand, le travail salarié libre) existent-elles dans la région méditerranéenne depuis fort longtemps, en particulier dans ses composantes arabo-islamique et italienne. Le système méditerranéen que nous avons essayé d'analyser dans les pages précédentes constituait d'une certaine manière, la préhistoire du système de l'économie - monde capitaliste. Il reste que ce système méditerranéen ne fera pas de lui-même le bond en avant qualitatif qui permet de parler de cristallisation capitaliste achevée. Au contraire les forces motrices de l'évolution émigreront des rives avancées de la Méditerranée vers les régions périphériques du Nord-Ouest atlantique de l'Europe pour franchir ici le Rubicon qui sépare la préhistoire du capitalisme de son épanouissement dans sa forme achevée. Le système monde capitaliste se façonnera donc autour du centre atlantique, marginalisant à son tour le vieux centre méditerranéen.

D'une certaine manière donc le capitalisme comme système mondial potentiel n'existait pas tant qu'on n'avait pas la conscience de ce pouvoir

conquérant qu'il recelait. Venise est déjà organisée au XIIIe siècle sur les bases du capitalisme. Mais les marchands vénitiens, non seulement n'analysent pas leur société dans ces termes, mais encore ne soupçonnent pas que leur système était capable de conquérir le monde. Pendant les Croisades, chrétiens et musulmans se croient les uns et les autres détenteurs d'une croyance religieuse supérieure, mais à ce stade de leur évolution - les faits l'ont prouvé - ils ne pouvaient pas imposer aux autres leur propre vision de l'universalisme porté respectivement par le christianisme et l'islam. C'est pourquoi les jugements des uns ne sont pas plus «eurocentriques» que ceux des autres ne sont «islamocentriques». Dante a pu reléguer Mahomet à l'Enfer, ce n'est pas là le signe d'une conception du monde eurocentrique, contrairement à ce qu'en pense Edward Saïd.[1] Il ne s'agit encore que d'un provincialisme banal, qui est autre chose, parce qu'il est symétrique chez les deux partenaires adversaires.

Maxime Rodinson a montré la différence qui sépare la vision européenne moyenâgeuse de l'islam - tissée d'ignorance et de crainte, mais qui n'exprime aucun sentiment de supériorité en termes humains, la supériorité de sa propre croyance religieuse sur celle des autres allant de soi - de l'arrogance eurocentrique des temps modernes.[2] L'eurocentrisme ultérieur est beaucoup plus que ce genre de manifestations banales: il implique une théorie de l'histoire universelle et, à partir d'elle, un projet politique mondial.

Les choses se modifient à partir de la Renaissance parce qu'une conscience nouvelle se constitue chez les Européens. Peu importe alors qu'à ce stade, et pour longtemps encore, cette conscience ne soit pas celle que nous avons aujourd'hui, c'est-à-dire que le fondement de la supériorité des Européens, qui ont effectivement conquis le monde, résidait dans le mode capitaliste d'organisation de leur société. Les Européens de l'époque n'analysent pas la réalité nouvelle de cette manière. Sous la forme d'une boutade on pourrait dire qu'ils ne savaient pas qu'ils «construisaient le capitalisme»! Aussi attribuent-ils la supériorité dont ils ont acquis la conscience à autre chose, à leur «européanité», à leur foi chrétienne, à leur ancêtre grec qu'ils redécouvrent à cette époque - pas par hasard comme on le verra. L'eurocentrisme tout entier est déjà là. Autrement dit l'apparition de la dimension eurocentrique de l'idéologie du monde moderne précède la cristallisation des autres dimensions qui définissent le capitalisme.

Le déroulement ultérieur de l'histoire de cette conquête du monde par le capitalisme devait nous démontrer que celle-ci n'allait pas du tout réaliser l'homogénéisation - même progressive - des sociétés de la planète, sur le modèle européen. Au contraire cette conquête allait se poursuivre en approfondissant d'étape en étape la polarisation au sein du système monde, sa cristallisation en centres achevés et périphéries incapables de rattraper un retard apparent qui s'aggrave toujours, faisant de cette contradiction du ca-

---

1. Edward Saïd, *L'orientalisme*, Le Seuil, Paris 1980, pp 319 et 336.

2. Maxime Rodinson, *La fascination de l'islam*, Maspéro, 1982. Voir également: Jacques Waardenburg, *L'islam dans le miroir de l'occident*, Mouton, La Haye, 1963; Bernard Lewis, Comment l'islam a découvert l'Europe, *La Découverte*, 1984; id. *Sémites et antisémites*, Fayard, 1987.

pitalisme «réellement existant», insurmontable dans le cadre du système capitaliste, la contradiction majeure la plus explosive de notre temps.

Le monde nouveau est capitaliste, il se définit et se reconnaît à partir des caractéristiques de ce mode de production. Mais l'idéologie dominante qui s'y constitue ne peut pas s'organiser autour d'une reconnaissance lucide de cette nature, sous peine de perdre sa fonction de légitimation. L'admettre ce serait admettre que la société nouvelle doit à son tour être confrontée à ses limites historiques réelles, mettre l'accent sur ses contradictions internes. Une idéologie dominante se doit d'évacuer du champ de la vision qu'elle inspire ce type de doute destructeur. Il lui faut s'affirmer comme fondée sur des «vérités éternelles» à vocation transhistorique.

L'idéologie dominante du monde nouveau remplira donc trois fonctions complémentaires indissolublement liées. Premièrement elle obscurcira la nature essentielle du mode de production capitaliste. En effet elle substituera à la prise de conscience lucide de l'aliénation économiste sur laquelle est fondée la reproduction de la société capitaliste le discours d'une rationalité instrumentale transhistorique. Deuxièmement elle déformera la vision de la genèse du capitalisme, en refusant d'envisager celle-ci à partir d'une recherche des lois générales de l'évolution de la société humaine, pour lui substituer une double construction mythique. D'une part elle amplifiera les spécificités de l'histoire dite européenne tandis que d'autre part elle attachera par contraste des spécificités opposées à l'histoire des autres segments de l'humanité. Ainsi parviendra-t-elle à conclure que le miracle du capitalisme ne pouvait être qu'européen. Troisièmement elle refusera de relier les caractéristiques fondamentales du capitalisme réellement existant (c'est-à-dire la polarisation centres/périphéries qui lui est immanente) au procès de reproduction de ce système dans sa dimension mondialisée. Ici elle s'en tirera à bon compte en refusant simplement de prendre le monde comme unité d'analyse, ce qui lui permettra d'attribuer les inégalités entre les composantes nationales qui le constituent à des causes exclusivement «internes» à celles-ci. Elle confortera ainsi ses préjugés relatifs aux spécificités transhistoriques qui caractériseraient les différents peuples.

L'idéologie dominante légitime de cette manière à la fois le capitalisme comme système social et l'inégalité à l'échelle mondiale qui l'accompagne. L'idéologie européenne se construira progressivement, de la Renaissance aux Lumières du XVIIIe siècle et au XIXe siècle, autour de l'invention des vérités éternelles que cette légitimation exige. Le mythe christianophile, celui de l'ancêtre grec, la construction antithétique artificielle de l'orientalisme, définissent le nouveau culturalisme européen et eurocentrique, le condamnant irrémédiablement à côtoyer son âme damnée: le racisme inéliminable.

Le marxisme se constitue dans un mouvement contradictoire qui est à la fois le prolongement de la philosophie des Lumières et la coupure avec celle-ci. A son actif on doit porter la démystification qu'il formule de l'économisme fondamental de l'idéologie dominante. Au point que désormais, après Marx, nul ne peut plus penser comme avant lui. Mais le marxisme se

heurtera à des limites qu'il aura toujours quelque difficulté à dépasser: il héritera d'une certaine perception évolutionniste qui lui interdit de déchirer le voile eurocentrique de l'évolutionnisme bourgeois contre lequel il s'insurge. S'il en est ainsi, c'est parce que le véritable défi historique auquel le capitalisme réellement existant est confronté est resté mal perçu. Dans son expansion mondiale polarisatrice le capitalisme propose une homogénéisation du monde qu'il ne peut pas réaliser.

L'impasse est désormais totale. Or notre monde contemporain réagit au défi par une fuite en avant désespérée, dans une véritable double involution culturaliste, eurocentrique, voire provincialiste, en Occident, «eurocentrique inversée» dans le tiers monde. Plus que jamais les exigences d'un universalisme à la hauteur du défi imposent un examen critique des modes de pensée des uns et des autres.

I. L'AFFRANCHISSEMENT DE LA MÉTAPHYSIQUE ET LA RÉINTERPRÉTATION DE LA RELIGION

La Renaissance rompt avec la pensée médiévale. La pensée moderne se démarque de celle de l'âge médiéval par l'abandon de la préoccupation métaphysique dominante. Dans ce sens l'importance attachée aux vérités partielles est systématiquement valorisée, tandis que la poursuite de la connaissance absolue est abandonnée à ses amateurs. De ce fait, les recherches scientifiques particulières aux domaines divers de l'univers connaissable seront stimulées et, comme ces recherches impliquent par nature la soumission à l'épreuve empirique des faits, la cassure entre science et technologie sera relativisée. Simultanément la science moderne reconnaît la valeur décisive de l'induction, mettant par là même un terme aux errements de la pensée rationalisante confinée à la déduction. Il est facile, aujourd'hui, de voir le rapport - évident - entre cette révision de l'échelle des priorités intellectuelles et les exigences du développement des forces productives sur la base des rapports de production capitalistes naissants. L'ancienne définition de la philosophie - celle, qui, depuis l'hellénisme, faisait de celle-ci le synonyme de la métaphysique - cède la place à une définition englobante et même éclectique, qui accepte que toute réflexion un tant soit peu générale concernant soit les systèmes de la logique qui gouvernent les phénomènes connus, ou leurs reflets dans nos rationalisations, soit les systèmes de valorisation esthétique ou morale, soit même ceux que l'on dérive - quitte à en être abusif - des évolutions sociales (pour parler de philosophie de l'histoire), constituent, à côté de la métaphysique que l'on s'est abstenu d'envoyer au musée, des chapitres plus ou moins séparés de la philosophie moderne.

La raison de l'éclectisme de ces juxtapositions ne peut pas être trouvée dans le seul opportunisme de la bourgeoisie naissante, dont on connaît l'esprit conciliateur à l'égard des pouvoirs établis - monarchie absolue et Eglise. Il y a aussi le fait que la construction de la métaphysique scolasti-

que intégrait la préoccupation morale d'une part, l'aspiration au savoir cosmogonique d'autre part.

Or il s'agit là de deux tendances profondes, permanentes, immanentes au statut humain, et par conséquent inéliminables. Sans doute quelques simplifications du XIXe siècle, époque de la bourgeoisie triomphante, ne craignant plus ni les maîtres du passé ni encore les forces porteuses de l'avenir, aspireront-elles à gommer la préoccupation morale. Le fonctionnalisme américain a vite fait de la réduire à une expression banale et immédiate des besoins sociaux, que l'on pourra donc analyser «scientifiquement» et dont on pourra ainsi «libérer» les individus par «l'éducation» (ou les manipuler?). Quant aux cosmogonies, qui font sourire, on en laisse le soin de l'entretien de l'héritage aux astrologues (qui, bien entendu, n'ont jamais perdu leur emploi).

La philosophie européenne des Lumières a défini le cadre essentiel de l'idéologie du monde européen capitaliste. Cette philosophie est fondée sur une tradition du matérialisme mécaniste qui énonce des séries de chaînes de déterminations causales univoques. La principale de celles-ci est que la science et la technique déterminent par leur progrès (autonome) celui de tous les domaines de la vie sociale; le progrès technique impose la transformation des rapports sociaux. La lutte des classes est évacuée de l'histoire: on y substitue une détermination mécanique qui s'impose comme une force extérieure, comme une loi de la nature. Ce matérialisme grossier, que l'on croit souvent opposer à l'idéalisme, n'est en fait que son frère jumeau: ce sont les deux faces de la même médaille. Qu'on dise que Dieu (la Providence) guide l'humanité sur le chemin du progrès ou que c'est la science qui remplit cette fonction, cela revient au même: l'homme conscient, non aliéné, les classes sociales, disparaissent du schéma. C'est pourquoi l'expression idéologique de ce matérialisme est souvent religieuse (ainsi les francs-maçons ou l'Etre Suprême); c'est pourquoi les deux idéologies se concilient sans problème: aux Etats-Unis, le matérialisme grossier régit le comportement social (et son explication «scientifique»), tandis que l'idéalisme religieux subsiste intact «dans les âmes». La science sociale bourgeoise n'a jamais dépassé ce matérialisme grossier, parce que c'est la condition de la reproduction de l'aliénation qui permet l'exploitation spécifique du travail par le capital. Elle conduit nécessairement à la domination de la valeur marchande qui doit pénétrer tous les aspects de la vie sociale et les soumettre à sa logique. Les thèmes de la science, la technique et l'organisation comme idélogies trouvent ici leur place. Parallèlement, cette philosophie pousse jusqu'à l'absurde son affirmation d'origine qui sépare - voire même oppose - l'homme et la nature. Elle est, sur ce plan, un «anti-hindouisme» absolu (si l'hindouisme se définit par l'accent qu'il place sur l'unité homme-nature). Elle invite à traiter la nature comme une chose, voire à la détruire, menaçant par là la survie même de l'humanité, comme les thèmes de l'écologie commencent à le rappeler.

Peu à peu se constitue ainsi un fonctionnement nouveau du monde des idées et de leur rapport à la société réelle.

L'autonomie de la société civile constitue la première caractéristique du monde moderne nouveau, fondée sur la séparation de la vie économique (elle-même opacifiée par la généralisation des rapports marchands) et du pouvoir politique. Telle est la différence qualitative entre le mode capitaliste nouveau et toutes les formations précapitalistes. Cette autonomie de la société civile fonde à la fois le concept de vie politique autonome (et donc de démocratie moderne) et celui de science sociale possible. La société apparaît bien, pour la première fois, régie par des lois extérieures à la volonté des hommes, même de ses Rois. Cette évidence s'impose immédiatement au niveau des rapports économiques et de l'évolution qu'ils commandent. Dès lors, la découverte éventuelle de ces lois sociales n'est plus, comme elle avait été jusqu'à Ibn Khaldoun et Montesquieu, le produit d'une curiosité gratuite; elle devient une urgence nécessaire pour la «gestion du capitalisme». Ce n'est alors pas un hasard si cette science sociale se construit sur la base de l'économie envahissante.

La laïcité est la conséquence directe de cette autonomisation de la société civile, puisque des domaines entiers de la vie sociale sont désormais concevables indépendamment les uns des autres. Le besoin de satisfaire l'aspiration métaphysique est laissé à la conscience individuelle. La religion perd son statut de force de contrainte formelle. Contrairement à un préjugé eurocentrique répandu, la laïcité n'est pas un produit spécifique propre à la société chrétienne, qu'exigeait sa «libération» du joug pesant de l'Eglise. Elle n'est pas non plus le produit du conflit entre l'Etat, «national», et l'Eglise, à vocation universelle. Car dans la Réforme, l'Eglise est précisément «nationalisée» sous sa forme anglicane, luthérienne, etc. Néanmoins la fusion Etat-Eglise ne fonde pas ici une théocratie nouvelle, mais une laïcité religieuse si l'on peut dire. Au demeurant, la laïcité, même si elle a été combattue par les forces ecclésiastiques réactionnaires, n'a pas déraciné la croyance. Elle l'a peut-être même renforcée à plus long terme, en la purifiant de ses gangues formalistes et mythologiques. Le chrétien de notre époque - intellectuel ou pas - n'éprouve aucune peine à accepter que l'homme descende du singe et non d'Adam.

L'autonomie s'empare aussi des domaines de la science naturelle, par un effet évident de l'affaiblissement de la préoccupation métaphysique. Le besoin d'unifier les champs divers de la connaissance dans une cosmogonie globalisante s'atténue au point de répugner aux esprits scientifiques. La philosophie, redevenue philosophie de la nature, se contente de proposer ce qui lui paraît pouvoir être la synthèse des connaissances du moment, donc une synthèse toujours relative et provisoire. Il n'empêche bien entendu que la tentation de figer le relatif en absolu continuera à faire des ravages, ici et là. La science la plus avancée du moment, la plus révolutionnaire dans ses propositions (celle qui bouleverse le plus les opinions anciennes et/ou qui commande les progrès matériels les plus marqués), tend à l'impérialisme et s'annexe les champs de connaissances plus fragiles. Ainsi, successivement la mécanique, Darwin, l'atome, auxquels on veut raccrocher trop rapidement - par analogie - la médecine, la politique ou la vie économique.

La société nouvelle n'en est pas pour autant le «bonheur» réalisé. L'anxiété humaine ne peut pas être guérie davantage par un vague scientisme positiviste qu'elle ne pouvait l'être par la cosmogonie ou la métaphysique rationalisante. De surcroît la société nouvelle reste une société de classes, c'est-à-dire d'exploitation et d'oppression quotidiennes. L'aspiration à une «autre société» - l'utopie a-t-on dit - rejoint la préoccupation morale inéliminable.

Si l'idéologie moderne s'affranchit de la dictature de la métaphysique, elle ne supprime pas pour autant le besoin religieux. Car l'importance de la préoccupation métaphysique («l'homme est animal métaphysique», pourrait-on dire) nous contraint à prendre en considération l'interaction entre le fait religieux - expression de cette préoccupation - et l'évolution sociale. On ne peut le faire qu'en se situant sur un terrain autre que celui de la théologie qui considère les propositions dogmatiques des religions comme les invariants qui les définissent. Par contre les religions, considérées dans leur portée idéologique, sont flexibles et susceptibles d'interprétations historiques qui ont effectivement évolué.

Les religions règlent deux ensembles de problèmes, les relations entre l'homme et la nature et les relations entre les hommes. Elles ont donc une nature double, car elles sont à la fois l'expression d'une aliénation anthropologique transhistorique et le moyen de légitimation d'un ordre social qui, lui, est parfaitement déterminé par les conditions historiques.

Les religions définissent différemment, chacune à sa manière, la relation homme-nature, en insistant soit sur la vocation de l'homme à dominer la nature, soit sur l'appartenance de l'humanité à celle-ci. En mettant trop l'accent dans l'analyse sur cet aspect de la religion, on risque fort les jugements absolus, comme si la réponse que telle ou telle religion donnait à cette question constituait le déterminant essentiel de l'évolution sociale. De là les jugements à l'emporte-pièce concernant le christianisme, l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme, le confucianisme, le taoïsme, l'animisme: telle conception religieuse serait «ouverte» au progrès, telle autre un obstacle à celui-ci. L'expérience montre la vanité de ces jugements qui peuvent toujours être retournés.

En fait la plasticité des religions et l'adaptation possible de leur interprétation en ce qui concerne la conception des relations entre les hommes qu'elles préconisent ou justifient, nous invite à réfléchir sur le fait que des idéologies formées à un moment de l'histoire peuvent acquérir des vocations ultérieures très différentes de celles de leurs origines. Dans cette mesure, les religions sont transhistoriques au sens qu'elles peuvent parfaitement survivre aux conditions sociales qui ont présidé à leur naissance.

Dans ces conditions faire du christianisme, de l'islam ou du confucianisme l'idéologie de la féodalité ou du mode tributaire, par exemple, paraît une erreur fondamentale. Ils peuvent l'être ou l'avoir été dans une interprétation particulière qui leur a été effectivement donnée; mais ils peuvent aus-

si opérer comme idéologie du capitalisme, comme le christianisme l'est effectivement devenu dans une interprétation nouvelle de sa mission.

Dans ce domaine, l'eurocentrisme implique une téléologie, à savoir que toute l'histoire de l'Europe préparait nécessairement l'éclosion du capitalisme dans la mesure où le christianisme, considéré comme religion européenne, aurait été plus favorable que les autres religions à l'éclosion de l'individu et à l'exercice de sa capacité à dominer la nature. En contraste on prétend alors que l'islam ou l'hindouisme, ou le confucianisme par exemple, constituent des obstacles au changement social impliqué par le capitalisme. On nie donc leur plasticité dans ce domaine, soit, que l'on réserve celle-ci au christianisme, soit même que l'on considère que ce dernier portait en lui dès l'origine les germes de la progression capitaliste.

Il faut replacer dans ce cadre d'analyse la révolution que le christianisme a réalisée, qu'on ne pourrait qualifier de «révolution bourgeoise». Certes, répondant à un besoin de questionnement métaphysique, la croyance religieuse transcende les systèmes sociaux. Mais la religion est aussi et simultanément le produit social concret des conditions qui ont présidé à sa constitution. Les forces de progrès, qui acceptent ou même appellent le changement social, mettent l'accent - quand elles restent préoccupées de sauver la croyance - sur le premier de ces aspects et en relativisent le second par la libre interprétation des textes. Le christianisme, confronté à la naissance de la pensée moderne, a fait cette révolution. Il s'est séparé de la scolastique médiévale.

De fait, la formation de l'idéologie du capitalisme est passée par différentes étapes: la première a été l'adaptation du christianisme, notamment avec la Réforme. Mais ce moment n'a représenté qu'une première étape, limitée à certaines zones de l'aire culturelle européenne. Parce que le développement du capitalisme a été précoce en Angleterre la révolution bourgeoise y a revêtu une forme religieuse, donc particulièrement aliénée. Maîtresse du monde réel, la bourgeoisie anglaise n'a pas ressenti le besoin de développer une philosophie; elle pouvait se contenter d'un empirisme qui correspondait au matérialisme grossier, suffisant pour assurer le développement des forces productives. Le développement de l'économie politique anglaise, aliénée, avait pour contrepartie cet empirisme tenant lieu de philosophie. Mais le protestantisme n'a pas rempli les mêmes fonctions sur le continent européen, parce que le développement du capitalisme n'y était pas suffisamment mûr. La seconde vague de la formation de l'idéologie capitaliste a donc été plus directement exprimée en termes philosophiques et politiques. Ainsi, ni le protestantisme ni le catholicisme n'apparaissent comme l'idéologie spécifique du capitalisme.

Il faudra attendre longtemps pour que cette idéologie spécifique se dégage des formes antérieures qui avaient assuré le passage au capitalisme. L'aliénation économiste en est le contenu. Son expression - l'offre et la demande considérées comme des forces externes s'imposant à la société - en traduit la nature mystifiée et mystifiante. Parvenue à ce stade de son élaboration, l'idéologie du capitalisme abandonne ses formes antérieures, ou les vide de leur contenu.

Ajoutons quelques observations complémentaires à ces propositions concernant la flexibilité potentielle des religions, en partant de l'expérience historique du christianisme et de ses rapports à la société européenne.

Première observation: la thèse proposée ici n'est pas celle de Weber, mais d'un Weber «remis sur ses pieds» pour utiliser l'expression consacrée par l'observation de Marx à l'endroit de Hegel. Weber pense le capitalisme comme produit du protestantisme. Ici au contraire on dit que la société transformée par les rapports de production capitalistes naissants est contrainte de remettre en question la construction idéologique tributaire, celle de la scolastique médiévale. C'est donc le changement social réel qui entraîne celui du champ des idées, crée les conditions de l'apparition des idées de la Renaissance et de la philosophie moderne, comme il impose le réajustement de la croyance religieuse, et non l'inverse. Sans doute la cristallisation de la nouvelle idéologie dominante prendra-t-elle deux ou trois siècles à s'accomplir, le temps de la transition mercantiliste du XVIe au XIXe siècle. Avec l'économie politique anglaise le pas décisif sera franchi, au moment où - et ce n'est pas là un hasard - la révolution industrielle et la Révolution française font triompher le pouvoir bourgeois et amorcer la généralisation du salariat. Le centre de gravité de la préoccupation dominante se déplace alors de la métaphysique à l'économique. L'idéologie économiste devient idéologie dominante; plus exactement l'économisme devient le contenu de l'idéologie dominante. L'homme de la rue - aujourd'hui plus qu'hier encore - ne croit-il pas que son sort tient à ces «lois de l'offre et de la demande» qui décident des prix, de l'emploi et du reste, tout comme la Providence aux temps antérieurs?

Deuxième observation: la révolution religieuse emprunte ses voies propres. Elle n'est pas l'expression lucide d'une adaptation aux temps nouveaux, encore moins l'oeuvre de prophètes cyniques et habiles. Luther appelle au «retour aux sources». C'est dire qu'il interprète la scolastique médiévale comme une «déviation» (un terme qu'affectionnera toujours le débat idéologique). Il ne propose pas de «dépasser» celle-ci, mais de la «gommer» pour «restaurer la pureté» - mythique - des origines. Cette ambiguïté dans les formes d'expression de la révolution religieuse n'est pas circonstantielle et particulière au cas concret en question. La nature même du besoin métaphysique auquel répond la croyance religieuse implique toujours cette forme détournée de l'adaptation de celle-ci aux exigences du temps. En même temps, l'ambiguïté de la révolution bourgeoise au plan de la société réelle - cette révolution détrône le pouvoir tributaire, appelle le peuple à l'aide pour le faire, mais pour mieux l'exploiter dans les formes nouvelles du capitalisme - entraîne la coexistence houleuse de la «Réforme bourgeoise» et des «hérésies populaires» (les termes sont d'ailleurs indicatifs).

Troisième observation: on assiste peut-être de nos jours à l'amorce d'une seconde révolution dans le christianisme. Nous voulons dire par là que l'interpénétration des textes et des croyances que la théologie de la libération est en voie de construire paraît être l'adaptation du christianisme au monde socialiste de demain. Et ce n'est pas un hasard si cette théologie

de la libération enregistre ses plus grands succès dans les périphéries chrétiennes du monde contemporain - en Amérique latine, aux Philippines - et non pas dans les centres avancés.

II. LA CONSTRUCTION DU CULTURALISME EUROCENTRIQUE

L'idéologie moderne ne s'est pas construite dans l'éther abstrait du mode de production capitaliste pur. La conscience même de la nature capitaliste de ce monde moderne est relativement tardive, puisqu'elle a été produite par le mouvement ouvrier et socialiste précisément à travers sa critique de l'organisation sociale au XIXe siècle, culminant avec son expression marxiste. Lorsque cette conscience a émergé, l'idéologie moderne avait déjà trois siècles d'histoire derrière elle, de la Renaissance aux Lumières. Elle s'exprimait alors comme idéologie proprement européenne, rationaliste et laïque, invoquant une portée universaliste nouvelle. La critique socialiste, loin de contraindre cette idéologie à prendre une meilleur mesure de sa portée historique et de son contenu social véritables, a au contraire obligé l'idéologie bourgeoise à partir du XIXe siècle à renforcer ses propositions culturalistes, en réponse même à son interpellation par ses adversaires sociaux. La dimension eurocentrique de l'idéologie dominante prend ainsi davantage de relief.

Le culturalisme dominant a donc inventé un «Occident de toujours», unique et singulier depuis l'origine. Cette construction, arbitraire et mythique, imposait simultanément la construction tout aussi artificielle des «autres» (les «Orients», ou «l'Orient») sur des fondements également mythiques mais nécessaires à l'affirmation de la prééminence des facteurs de continuité sur le changement. La thèse culturaliste eurocentrique propose une filiation «occidentale» bien connue - la Grèce antique, Rome, l'Europe chrétienne féodale puis capitaliste - qui constitue l'une des idées courantes parmi les plus populaires. Les livres de l'école élémentaire et l'opinion générale comptent ici autant - et même davantage - que les thèses plus savantes qui s'emploient à justifier la filiation de la culture et de la civilisation européennes en question.

Cette construction, comme celle de l'antithèse qu'on lui oppose («l'Orient»): (i) arrache la Grèce antique au milieu véritable au sein duquel elle s'est déployée, qui est précisément «l'Orient», pour annexer arbitrairement l'hellénisme à l'européanité; (ii) ne parvient pas à se démarquer d'une expression raciste de la base fondamentale sur laquelle se serait construite l'unité culturelle européenne en question; (iii) met l'accent sur le christianisme, annexé lui aussi arbitrairement à l'européanité et interprété comme le facteur principal de la permanence de l'unité culturelle européenne, en conformité avec une vision idéaliste non scientifique du phénomène religieux (qui est la vision par laquelle la religion s'affirme elle-même, la manière par laquelle elle se voit elle-même); (iv) en parallèle parfaitement symétrique l'Orient immédiat et les Orients plus lointains sont construits de

la même manière sur des fondements en partie racistes et en partie assis sur une vision immuable des religions.

Les quatre éléments indiqués ci-dessus sont combinés dans des formules variables selon les époques, les modes et les auteurs. Car l'eurocentrisme n'est pas à proprement parler une théorie sociale, intégrant ces différents éléments dans une vision globale et cohérente de la société et de l'histoire. Il s'agit d'un préjugé qui agit comme une force déformante dans les diverses théories sociales proposées. Ce préjugé eurocentrique puise donc dans le stock des éléments repérés, en retenant l'un et en rejetant l'autre selon les besoins de l'idéologie du moment. On sait par exemple que la bourgeoisie européenne a longtemps été méfiante - voire méprisante - à l'égard du christianisme, et, de ce fait, a amplifié le mythe grec. Dans l'examen successif des quatre éléments constitutifs des différentes déformations eurocentriques on verra comment l'accent a été placé tantôt ici et tantôt là.

Le mythe de l'ancêtre grec a rempli une fonction essentielle dans la construction eurocentrique. Il s'agit d'un argument émotionnel construit artificiellement pour évacuer la question véritable (pourquoi le capitalisme est apparu en Europe avant les autres?) en lui substituant dans la panoplie des fausses réponses, l'idée que l'héritage grec prédisposait à la rationalité. Dans ce mythe la Grèce serait la mère de la philosophie rationnelle, tandis que l'«Orient» ne serait jamais parvenu à dépasser la métaphysique. Dans cet esprit l'exposé de l'histoire de la pensée ou de la philosophie dites occidentales (qui supposent donc d'autres pensées et philosophies essentiellement différentes, qui seront dites orientales) s'ouvre toujours par le chapitre de la Grèce antique, à propos duquel l'accent est mis sur la variété et le conflit des écoles, l'ouverture d'une pensée libre des contraintes religieuses, l'humanisme, le triomphe de la raison (c'est le miracle) sans référence à «l'Orient» - dont la contribution à la pensée hellénique est supposée nulle. Ces qualités de la pensée grecque sont reprises par la pensée européenne, à partir de la Renaissance, pour s'épanouir dans les philosophies modernes. Les quelque deux mille ans qui séparent l'antiquité grecque de la Renaissance européenne sont considérés comme une longue et brumeuse transition, incapable de dépasser la pensée grecque antique. Le christianisme, qui se constitue et conquiert l'Europe durant cette transition, apparaît d'abord comme une éthique peu philosophique, lui-même empêtré longtemps dans des querelles dogmatiques peu satisfaisantes pour l'esprit. Jusqu'à ce qu'il intègre - avec la scolastique du Moyen Age tardif - l'aristotélicisme retrouvé, puis qu'à partir de la Renaissance et de la Réforme il s'affranchisse de ses origines et que la société civile se libère de son monopole de la pensée. La philosophie arabo-islamique est traitée comme si elle n'avait eu d'autres fonctions que de transmettre l'héritage grec à la Renaissance. L'islam d'ailleurs, dans cette vision dominante, ne serait pas allé au-delà de l'héritage hellénique et, quand il l'aurait tenté, l'aurait mal fait.

Cette première construction, dont les origines remontent à la Renaissance, a rempli une fonction idéologique essentielle dans la formation de l'honnête homme bourgeois, libéré du préjugé religieux du Moyen Age. A

la Sorbonne, comme à Cambridge, les générations successives du prototype de l'élite bourgeoise ont été nourries de ce respect de Périclès, reproduit jusque dans les livres de l'école élémentaire. Sans doute aujourd'hui l'accent sur l'ancêtre grec n'est-il plus mis avec autant de vigueur. La raison en est peut-être simplement que la construction capitaliste achevée a acquis une telle confiance en soi qu'elle peut désormais se passer de légitimation argumentée. Dans cette perspective la démocratisation de l'enseignement a atténué les distinctions d'autrefois entre l'élite cultivée dans l'hellénisme et le bon peuple ignorant.

Or cette construction est parfaitement mythique. Martin Bernal l'a démontré en retraçant l'histoire de ce qu'il appelle «la fabrication de la Grèce antique».[3] Il rappelle que les Grecs anciens étaient, eux, parfaitement conscients de leur appartenance à l'aire culturelle de l'Orient ancien. Non seulement ils savaient reconnaître ce qu'ils avaient appris auprès des Egyptiens et des Phéniciens, mais encore ils ne se voyaient pas comme «l'anti-Orient» sous les traits duquel l'eurocentrisme les présente. Au contraire les Grecs s'attribuaient des ancêtres égyptiens, peut-être mythiques mais qu'importe. Bernal montre que «l'hellénomanie» du XIX[e] siècle est inspirée par le racisme du mouvement romantique, dont les architectes sont d'ailleurs souvent les mêmes que Saïd découvre avoir inspiré l'orientalisme. Il montre comment la «délevantinisation» de la Grèce antique a imposé aux linguistes des acrobaties douteuses. En effet la langue grecque a emprunté la moitié noble de son vocabulaire à l'égyptien et au phénicien. Mais les courants dominants de la linguistique ont inventé un «protoaryen» mystérieux qu'ils substituent à l'emprunt oriental, sauvegardant ainsi un mythe cher à l'eurocentrisme, celui de la «pureté aryenne» de la Grèce.

La coupure Nord-Sud au travers de la Méditerranée, dont on a vu qu'elle ne s'était substituée que tardivement à la coupure Est-Ouest, est donc projetée artificiellement en arrière. Cela donne parfois des résultats amusants. Carthage est une ville phénicienne: elle sera donc classée «orientale» et le combat Rome-Carthage préfigurera la Conquête de «l'Orient maghrébin» (une contradiction curieuse dans les termes puisque Maghreb signifie en arabe Occident) par l'Europe colonialiste. Des ouvrages prétentieux des apôtres de la conquête coloniale française anciens ou modernes (puisque la «révision» de l'autocritique anticolonialiste de l'après seconde guerre mondiale est aujourd'hui à la mode),[4] aux discours mussoliniens et aux manuels encore en usage dans toute l'Europe, ce clivage Nord-Sud est suggéré comme permanent, allant de soi, inscrit dans la géographie (et donc - par abus déductif implicite - l'histoire). L'annexion de la Grèce à l'Europe, décrétée une première fois par les artistes et penseurs de la Renaissance, puis oubliée pendant les deux siècles de l'expansion ottomane qui

3. Martin Bernal, *Black Athena, The Afro Asiatic Roots of Classical Civilisation*, vol. I: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1895*, Free Association Books, Londres, 1987.

4. On pourrait donner en exemple de ces révisions à la «Faurisson» l'ouvrage de Michel Leroy (*L'Occident sans complexe*, Club de l'Horloge 1987) gentiment commenté par André Laurens dans *Le Monde* du 28-29 juin 1987.

suivent, décrétée à nouveau par Byron et Hugo (*l'Enfant grec*), au moment où, avec le reflux de «l'homme malade» se dessine la perspective du partage de ses dépouilles par les impérialismes montants, est finalement couronnée par la décision de la CEE contemporaine de faire d'Athènes la «capitale culturelle» de l'Europe. Il est amusant de noter que cet hommage intervient au moment même où, par les effets du marché commun des capitaux, les derniers vestiges d'une identité hellénique sont en voie d'être effacés entre autres sous le flot des touristes, porteurs du modèle de la culture de masse américaine unifiante.

Cela étant, il ne s'agit pas de réduire d'un iota l'importance du «miracle grec» qui se situe dans la philosophie de la nature - le matérialisme spontané des origines. Mais encore une fois cette avancée, perdue par la suite dans la fixation métaphysique ultérieure pour n'être redécouverte qu'aux temps modernes, est le produit du retard de la Grèce qui assure la transition du mode communautaire au mode tributaire. Marx, dont l'intuition était souvent d'une extrême finesse en avance sur les théorisations possibles de son temps, attribue notre sympathie pour l'antiquité grecque à ce fait qu'elle rappelle notre «enfance» (celle de l'humanité toute entière et non de l'Europe); et Engels n'a jamais manqué de témoigner d'une sympathie analogue non seulement à l'égard des «barbares» de l'Occident, mais également des Iroquois et autres Indiens d'Amérique du Nord, rappels de notre enfance encore plus lointaine. Plus tard, beaucoup d'anthropologues - européens mais non eurocentriques en cela - ont éprouvé la même attirance pour d'autres peuples dits «primitifs», pour la même raison sans doute.

Mais la Renaissance est éloignée de la Grèce par les quinze siècles de l'histoire médiévale. Comment et sur quoi fonder, dans ces conditions, la continuité prétendue de l'aventure culturelle européenne? Le XIXe siècle a inventé à cet effet l'hypothèse raciste. Transposant les méthodes de la classification des espèces animales et du darwinisme, de Linné, Cuvier et Darwin à Gobineau et Renan, les «races» humaines sont censées hériter de caractères innés dont la permanence transgresse les évolutions sociales. Ces prédispositions de type psychologique seraient elles-mêmes, largement tout au moins, à l'origine des évolutions sociales divergentes. La linguistique, science nouvelle en construction à l'époque, s'inspirant pour la classification des familles de langues de la méthode de la science des espèces, associe ainsi les prétendus caractères spécifiques des peuples à ceux de leurs langues.

Bien entendu, une construction idéologique de ce genre impliquait l'édification simultanée des termes du contraste que l'on affirme.[5] L'opposition peuples et langues indo-européennes/peuples et langues sémites (hébreux et arabes), pompeusement érigée en dogme que l'on prétend scientifiquement établi et indiscutable, constitue l'un des plus beaux exemples du type d'élucubrations nécessaires à l'eurocentrisme. On pourrait multiplier les citations dans ce domaine, concernant le goût inné de la liberté, l'esprit

5 . Cf note 1

libre et logique des uns mis en contraste avec la prédisposition à la servilité et au manque de rigueur des autres, etc. comme celles concernant l'affirmation par Renan du caractère «monstrueux et inachevé» des langues sémitiques par opposition à la «perfection» indo-européenne. L'eurocentrisme déduit directement de ces prémisses le contraste entre les philosophies orientales qu'on affirme tout entières tournées vers «la recherche de l'absolu» et celles de «l'Occident», humanistes et scientifiques (Grèce antique et Europe moderne). On transpose au domaine de la religion les conclusions de la thèse raciste. Car le christianisme, comme l'islam et les autres religions est forcément lui aussi quand même une recherche de l'absolu. De surcroît, le christianisme est lui aussi né chez les Orientaux avant de conquérir l'Occident. On est alors amené à proposer des différences subtiles mais prétendues fondamentales qui permettent de parler du christianisme et de l'islam en tant que tels, par-delà leur interprétation historique et l'évolution de celle-ci, comme si ces réalités religieuses avaient par elles-mêmes des qualités permanentes qui transcendent l'histoire. Il est amusant de faire remarquer que ces soi-disant caractères intrinsèques des peuples sont associés à des idées préconçues diverses qui ont changé avec la mode. Au XIXe siècle on construit la prétendue infériorité des Orientaux sémites sur leur soi-disant «sexualité débordante» (on a transféré depuis cette association aux peuples noirs). Aujourd'hui, psychanalyse aidant, on attribue les mêmes défauts des Orientaux à une «répression sexuelle» particulièrement forte! Par la même occasion - le lecteur l'aura certainement relevé - on donnait au vieu préjugé de l'anti-sémitisme européen l'apparence du sérieux scientifique en amalgamant Juifs et Arabes.

La thèse raciste du contraste Europe-Orient sémitique devait être prolongée par une série de thèses analogues, calquées sur le même modèle de raisonnement, pour faire ressortir des oppositions similaires entre les Européens d'une part et les autres peuples non européens (Noirs et Asiatiques) d'autre part. Mais du coup aussi, le fondement «indo-européen» repéré au plan linguistique, perdait sa force de preuve. Car les Indiens - méprisés puisque sous-développés et conquis - parlent bien des langues indo-européennes. Progressivement on glissait donc d'un racisme génétique (c'est-à-dire expliqué par la biologie) à un racisme «géographique» (c'est-à-dire expliqué par des caractères acquis et transmissibles, ces caractères étant eux-mêmes produits par l'ambiance géographique). Entré dans l'opinion commune, le préjugé du déterminisme géographique, largement partagé par les hommes politiques et les responsables, n'en acquiert pas de ce fait une valeur scientifique quelconque. Visitant l'Europe du XIIIe siècle, alors en retard par rapport au monde islamique, le voyageur arabe Ibn Batouta - ignorant que la suite de l'histoire lui apporterait un démenti cinglant - attribuait simplement ce retard au climat européen peu accueillant! L'argument retourné ne vaut évidemment pas davantage.

Les jugements de ce type, attribuant à un peuple ou à un groupe de peuples des caractères qualifiés de plus ou moins permanents et considérés comme des éléments pertinents pour expliquer leur état et leur évolution, procèdent toujours de la même méthode superficielle qui consiste à tirer des

conclusions totalisantes à partir d'un détail. Leur force dépend largement du détail choisi, qui, lorsqu'il est exact et reconnu, emporte la conviction et inspire la conclusion globalisante. Une analyse plus sérieuse se doit de poser d'autres questions. D'abord d'inverser la question: le caractère prétendu reconnu est-il la cause ou la conséquence d'un état et d'une évolution? Ensuite de questionner le degré de pertinence du phénomène en question qui pourrait n'être qu'une simple forme d'expression d'une réalité plus complexe et plus flexible. Observons que ce mode de raisonnement n'est pas exclusif de la justification eurocentrique générale. Combien de discours sur le caractère des Français, des Anglais ou des Allemands se situent de cette même manière en dehors du temps et du conditionnement social précis?

L'identité de «l'européanité» construite de la sorte en se démarquant de celles des «autres», l'une et les autres tout également mythiques, appelle presque fatalement à son tour le raffinement de la recherche des caractères de cette européanité chez les Européens eux-mêmes. Chaque nation apparaît ici plus ou moins proche ou éloignée de ce «modèle-type». C'est ainsi que toute la classe dirigeante et intellectuelle britannique s'exprime à travers Lord Cromer qui juge spontanément - comme s'il s'agissait d'une évidence - que les Anglais et les Allemands (dans cet ordre) sont plus «européens» que les Français et les autres Latins (ces derniers assurant eux-mêmes la transition avec les Arabes et les Noirs) ou les Russes «semi-asiatiques», et leur sont donc évidemment «supérieurs». Hitler ne fera guère que renverser l'ordre des préséances entre Anglais et Allemands, pour conserver le reste du discours. On est toujours le «bougnoul» d'un autre!

Sans doute la forme la plus primitive de l'expression raciste est-elle aujourd'hui quelque peu dévaluée. Le racisme génétique attribue à des caractères biologiques - parfois dits «raciaux» - la vertu d'enfanter la diversité culturelle et d'en hiérarchiser les qualités. Du XIXe siècle à Hitler, l'Europe, jusque dans ses milieux cultivés, s'est abreuvée de ces inepties. Mais une forme diluée du racisme attribuera au conditionnement par la géographie et l'écologie des effets transsociaux durables. Plus dilué encore, le racisme culturel ne nie pas que l'individu, de quelque origine qu'il soit, est maléable et capable donc d'assimiler une autre culture: l'enfant noir élevé en France devient français.

Les évolutions tout à fait récentes - postérieures à la seconde guerre mondiale - ont certainement contribué à renforcer la conviction d'une identité européenne commune et réduit l'accent placé antérieurement sur les contrastes entre nations européennes. Simultanément le racisme - notamment génétique - perdait le prestige scientifique qu'il avait eu à l'origine dans les milieux cultivés. L'identité collective européenne se devait donc de trouver une formulation nouvelle de ses fondements. L'appartenance à la chrétienté devait presque fatalement offrir une issue à cette double crise des nationalismes européens concurrents et du racisme. Le renouveau chrétien qui caractérise notre époque est, en partie au moins, à mon avis, la réponse inconsciente à cette situation.

Mais pour que le christianisme devienne le fondement de l'identité européenne, il faut adopter à son égard une méthode globalisante et ahistorique qui permette de mettre l'accent sur des constantes prétendues qui le caractériseraient et même l'opposeraient aux autres religions et philosophies, islam, hindouisme, etc. Il faut opter en faveur d'un présupposé théorique selon lequel ces constantes seraient pertinentes, au sens qu'elles constitueraient l'axe de l'explication des évolutions sociales comparées.

Ce choix sous-jacent du christianisme comme fondement de l'européanité pose d'évidence des questions épineuses à la théorie sociale en général et à la construction eurocentrique en particulier. Le christianisme n'étant pas né sur les bords de la Loire ou du Rhin il faut réintégrer sa pensée d'origine - orientale par le milieu où elle se constitue - dans la téléologie occidentaliste. Il faut faire de la Sainte Famille et des Pères de l'Eglise égyptiens et syriens des Européens avant la lettre. La Grèce antique non chrétienne doit être également réintégrée dans la lignée des ancêtres, en accusant le contraste prétendu entre celle-ci et l'Orient ancien avec lequel elle partage la civilisation, et en complément inventer une communauté capable d'associer mentalement ces Grecs civilisés et les Européens alors barbares. Le noyau dur du racisme génétique reste donc tout à fait inéliminable. Mais surtout la spécificité chrétienne doit être magnifiée et parée de vertus particulières et exclusives rendant compte, par simple téléologie, de l'émergence de la supériorité occidentale et de sa conquête des autres. Cette construction eurocentrique est donc fondée sur une interprétation de la religion qui est celle de tous les fondamentalismes religieux. L'Occident, pourtant, se voit ainsi et se définit lui-même comme chrétien (la civilisation occidentale et chrétienne, dit-on).

Simultanément l'Occident se voit comme prométhéen par excellence, en contraste notamment avec les autres civilisations. Face à la menace pesante d'une nature peu dominée, l'humanité primitive n'aurait eu le choix qu'entre deux attitudes: se confondre avec la nature ou la nier. L'hindouisme, par exemple, aurait choisi la première attitude qui, réduisant l'homme à être une partie de la nature, lui rend tolérable son impuissance. Par contre le judaïsme puis à sa suite ses héritiers chrétien et islamique proclameraient la séparation d'origine de l'homme et de la nature, la supériorité de l'homme - image de Dieu - et la soumission de la nature, privée d'âme et réduite à être l'objet de l'action de l'homme. Potentiellement, cette thèse contenait le développement d'une recherche systématique de la domestication de la nature; mais, au stade premier des origines des religions sémites, cette proclamation est seulement idéale et, à défaut de moyens réels d'action sur la nature, l'appel s'adresse à un Dieu protecteur. Le christianisme aurait hérité de ce choix décisif, encore que sa croissance au sein d'une sociéte complexe, avancée et en crise, l'ait amené à développer considérablement la seconde dimension de la religion, celle qui concerne les rapports sociaux. Il en sera de même de l'islam d'autant que celui-ci aura la charge d'organiser un nouvel empire.

La thèse en question contient une part de vérité puisque la civilisation capitaliste est évidemment prométhéenne. Mais Prométhée est grec, pas

chrétien. Ce que la thèse eurocentrique dite judéo-chrétienne passe sous silence, c'est ce que nous avons essayé de mettre en relief, à savoir que dans la synthèse hellénistique l'apport grec se situe précisément à ce plan: la philosophie de la nature appelle un comportement d'action sur la nature, en contraste avec la métaphysique qui inspire une attitude de repli passif sur soi-même. De ce point de vue la métaphysique chrétienne, ou islamique, n'est pas fondamentalement différente de celle de l'hindouisme par exemple. L'apport égyptien dans la construction hellénistique (dans ses versions successives jusqu'à l'islam inclus) réside, lui, dans l'accent mis sur la responsabilité morale des individus. Or le christianisme est plus marqué, d'une certaine manière, par ce dernier apport, qu'il développe dans une éthique universaliste mettant l'accent sur l'amour des êtres humains et de Dieu, qu'il ne l'est par le prométhéisme hellénistique, oublié dans la longue transition féodale de l'Occident chrétien pour ne réapparaître véritablement qu'avec la Renaissance. Dans l'islam par contre, parce que la civilisation arabo-islamique de la grande époque est plus avancée que celle du féodalisme occidental, les deux apports restent équilibrés.

Une dernière remarque concernant le voile idéologique à travers lequel l'Europe se regarde: le christianisme en question par lequel elle se définit est, comme l'hellénisme et l'islam, oriental dans son origine. Mais l'Occident se l'est approprié. Au point que, dans l'imagerie populaire, la Sainte Famille est blonde... Peu importe. Cette appropriation non seulement est parfaitement légitime, mais encore s'est avérée féconde. En corrélation avec le caractère périphérique du mode de production féodal, l'interprétation périphérique du christianisme approprié s'est révélée d'une flexibilité remarquable, appelant rapidement son dépassement capitaliste.

L'orientalisme n'est pas la somme des travaux des spécialistes et érudits occidentaux qui ont étudié les sociétés non européennes, précision nécessaire pour éviter les malentendus et les mauvaises querelles. Il faut entendre par ce terme la construction idéologique d'un «Orient» mythique, dont les caractères sont traités comme des invariants définis simplement par opposition aux caractères attribués à «l'Occident». L'image de cet «inverse» constitue un élément essentiel de l'eurocentrisme. Or Edward Saïd a démontré que cette construction était bel et bien réelle et dominante. La précision de l'argumentation qu'il a proposée sur ce sujet nous dispense d'en reproduire ici les développements détaillés.[6]

Devenue capitaliste et conquérante, l'Europe s'est accordée le droit de se représenter les autres - notamment «l'Orient» - et même de les juger. Ce droit n'est pas contestable par lui-même, sous peine de tomber dans le provincialisme. Il faut même aller plus loin. C'est un fait que «l'Orient»

6. On se reportera ici au livre d'Edward Saïd (*L'Orientalisme*, Le Seuil, 1980) auquel j'ai fait de nombreux emprunts dans le texte qui suit, notamment en ce qui concerne sa critique de Renan sur la question des langues sémitiques (p. 169), les divagations de l'orientalisme concernant la sexualité orientale (p. 219), ses conclusions globalisantes à partir de détails (p. 286), la citation raciste de Lord Cromer (p. 243). Cela n'exclut pas la critique de la méthode même de Saïd (cf. note 1).

n'était pas capable alors de se représenter lui-même avec la même force que pouvaient le faire les Européens armés de la pensée bourgeoise. Les Chinois de l'Empire confucéen, les Arabes du Khalifat abbasside, comme les Européens du Moyen Age, ne pouvaient analyser leur propre société qu'avec les instruments conceptuels dont ils disposaient, définis et limités par leur propre développement.

Mais la représentation que l'Europe capitaliste se fait des autres est à son tour limitée par la nature du développement capitaliste. Celui-ci est en effet lui-même polarisant: il a transformé l'Europe (plus l'Amérique du Nord et le Japon) en centres du système et réduit les autres régions au statut de périphéries. La représentation des autres demeure le reflet de cette polarisation, un mode de justification de celle-ci. Ce qu'on doit reprocher à l'orientalisme, c'est simplement d'avoir produit des jugements faux. La première tâche, pour qui veut construire un universalisme véritable, sera de détecter ces erreurs pour aller jusqu'aux racines de leur origine.

La critique de l'orientalisme que nous propose Edward Saïd présente néanmoins le défaut de n'être pas allé assez loin par certains aspects et trop loin par d'autres. Pas assez loin dans la mesure où l'auteur se contente de dénoncer le préjugé eurocentrique sans proposer positivement un autre système d'explication de faits dont il faut bien rendre compte. Trop loin dans la mesure où il considère que l'eurocentrisme caractérisait déjà la vision des Européens du Moyen Age. Cette erreur de Saïd dont on a déjà dit que Maxime Rodinson l'avait corrigée par avance en distinguant les visions européennes anciennes de l'Orient islamique de celles de l'eurocentrisme triomphant du XIXe siècle, illustre le danger que comporte la banalisation du concept d'eurocentrisme. Elle montre aussi que Saïd ne s'est pas libéré du défaut de provincialisme, ce qui amène Sadek Jalal El Azm à qualifier son analyse «d'orientalisme inversé».[7]

En complément, au droit des Européens d'analyser les autres, il y a le droit égal des autres d'analyser l'Occident. Le droit universel à l'analyse et à la critique comporte certes des dangers dont il faut assumer le risque. Pas seulement le danger de se tromper, par ignorance ou par une insuffisance conceptuelle dont le dépassement est et restera toujours relatif. Mais aussi celui de ne pas savoir prendre la mesure exacte des sensibilités diverses, et, à partir de là, de s'engager dans de faux débats où la polémique masque l'incompréhension mutuelle et gêne la progression des idées.

La dimension culturelle des propositions faites par les uns et les autres se prête à ce genre de dangers. En se plaçant sur le terrain de la réalité sociale qu'on tente de comprendre et d'analyser, on risque de heurter des convictions situées sur un autre terrain, par exemple celui de la foi religieuse. Si l'on veut progresser dans le projet de l'universalisme nécessaire, il faut le savoir et l'accepter. Placé sur le terrain de la réalité sociale, on a le droit, et le devoir, d'analyser les textes, fussent-ils considérés comme sacrés, de préciser les interprétations que les sociétés s'en sont faites, tout comme on analyse des philosophies profanes. On a le droit, et le devoir, de

7. Sadek Jalal El Azm, *L'orientalisme et l'orientalisme inversé* (en arabe), Beyrouth 1981.

situer les analogies et les différences, de suggérer les origines et les inspirations, de repérer les évolutions. Je suis persuadé pour ma part que la foi des uns et des autres n'en sera pas ébranlée: par définition, en effet, la foi répond à des besoins auxquels la science refuse de donner une réponse.

Edward Saïd, par exemple, déplore que certains orientalistes européens aient comparé l'islam à l'hérésie arienne dans le christianisme.[8] L'analyse des religions proposée par les sciences sociales n'est pas celle de la théologie, fût-elle comparative. La question reste, évidemment, de savoir si la comparaison en question est une réduction plausible, argumentée, ou si elle est erronée. Il faut le démontrer sur le terrain de la science, qui considère la religion comme un fait social. Dans son étude sur le chiisme et le soufisme, l'Egyptien musulman croyant Kamel Moustapha El Chibi analyse, lui, sans aucune gêne, les interpénétrations entre l'islam, le christianisme et les autres religions de l'Orient.[9] En refusant le droit de le faire, Saïd tombe à mon avis dans le travers du provincialisme.

Les développements précédents relatifs à la construction des éléments constitutifs du culturalisme eurocentrique nous permettent maintenant de mieux situer la nature et la portée de ce phénomène complexe.

En s'imposant à l'échelle mondiale, le capitalisme, né en Europe, a créé une exigence d'universalisme tant au plan de l'analyse scientifique de la société (c'est-à-dire de la découverte des lois qui commandent son évolution) qu'à celui de l'élaboration d'un projet humain capable d'en dépasser les limites historiques. L'idéologie et la culture dominantes produites par le capitalisme sont-elles en mesure de répondre à ce défi? Pour répondre à cette question il faut évidemment au préalable avoir découvert les axiomes et les théorèmes sur lesquels cette idéologie se fonde, en débusquer les corollaires dans tous les domaines de la pensée sociale, des visions du système mondial contemporain qu'elle inspire (le «sous-développement» et les «stratégies de développement») aux conceptions de l'histoire universelle, comme il faut situer exactement la nature des limites historiques et des contradictions du système.

L'idéologie et la culture dominante du système capitaliste ne sont pas réduisibles au seul eurocentrisme. Celui-ci n'est qu'une dimension de l'idéologie dominante, mais une dimension qui s'est développée comme un cancer envahissant, refoulant l'essentiel - c'est-à-dire l'économisme - dans les replis cachés du corps obèse qu'il a produit. A l'explication rationnelle de l'histoire, il substitue donc des pseudo-théories partielles et juxtaposées, parfois même contradictoires, mais fonctionnant admirablement en complément les unes des autres dans la construction d'un mythe rassurant pour les Européens, débarrassant leur subconscient de tout complexe de responsabilité, en un mot parfaitement confortable.

Mais si l'eurocentrisme n'a pas à proprement parler le statut d'une théorie, il n'est pas non plus simplement la somme des préjugés, igorances

8 . Edward Saïd, *op. cit.*, pp. 80-83.

9 . Kamel Moustapha El Chibi, *Chiisme et soufisme* (en arabe), Beyrouth et Le Caire 1982.

et bévues des Occidentaux à l'égard des autres. Dans ce cas il ne serait que l'une des formes banales de l'ethnocentrisme partagé par tous les peuples à toutes les époques. L'ignorance des autres et la méfiance à leur égard, voire le chauvinisme et la xénophobie ne témoignent de rien de plus que des limites de l'évolution de toutes les sociétés jusqu'à ce jour.

La déformation eurocentrique qui marque la culture capitaliste dominante annule l'ambition universaliste sur laquelle celle-ci prétend être fondée. Comme on l'a dit l'eurocentrisme est une construction relativement moderne. La culture bourgeoise des Lumières s'était affirmée non seulement dans un dessein universaliste, mais aussi en contrepoint aux ambitions universalistes de la religion (ici du christianisme). La culture des Lumières n'avait pas de sympathie particulière pour le Moyen Age chrétien, qualifié d'obscurantiste. L'éloge de l'Antiquité gréco-romaine, redécouverte, était en partie au moins une construction proposée non pour fonder une nouvelle européanité, mais pour dénoncer l'obscurantisme de l'Eglise chrétienne. Mais la culture des Lumières était confrontée à une contradiction réelle qu'elle ne pouvait pas surmonter par ses propres moyens. Car l'espace européen dans lequel se déployait le capitalisme naissant dont elle était le produit existe bien réellement, et on ne pouvait pas ne pas le voir. D'autre part, ce monde nouveau en gestation était effectivement supérieur matériellement et par bien d'autres aspects à la fois aux antécédents sur les lieux mêmes (l'Europe féodale) et dans les autres régions du monde (l'Orient islamique, voisin, les Orients plus lointains qu'on venait de découvrir). La culture des Lumières n'est pas parvenue à concilier le fait de cette supériorité avec l'ambition universaliste de son dessein. Au contraire, elle a dérapé progressivement vers le racisme comme explication du contraste désormais figé. En même temps, elle parvenait mal à concilier le cosmopolitisme européen des origines et le conflit des nationalismes sur lequel se fondait la cristallisation capitaliste européenne. Sur ce plan également elle a donc dérapé à partir du XIXe siècle dans des directions nationalistes appauvrissantes par rapport à son cosmopolitisme antérieur.

Ainsi la théorie sociale produite par le capitalisme parvenait-elle progressivement à la conclusion que l'histoire de l'Europe était exceptionnelle, non au sens que le monde moderne (c'est-à-dire le capitalisme) se soit constitué ici (ce qui est un fait en soi incontestable) mais qu'il ne pouvait naître ailleurs. Cela étant, une fois là le capitalisme dans son modèle occidental serait devenu le prototype supérieur de l'organisation sociale qui peut être reproduit dans les autres sociétés qui n'ont pas eu la chance d'en être les initiateurs, à condition que ces sociétés se libèrent des entraves de leurs propres spécificités culturelles, elles-mêmes responsables de leur retard.

L'idéologie capitaliste dominante croit rejoindre ici l'aspiration universaliste antérieure du christianisme, contre laquelle elle s'était insurgée dans un premier temps. Car le christianisme, comme l'islam, le bouddhisme et quelques autres religions, s'était nourri d'une aspiration universaliste. Dans leur conception, l'être humain est par essence une créature à vocation identique d'un individu à l'autre. Par un acte de conviction intime, il peut

devenir un être humain de la plus haute qualité indépendamment de ses origines et des conditions matérielles et sociales. Sans doute les sociétés religieuses n'ont-elles pas toujours fonctionné selon ce principe d'universalisme: l'hypocrisie sociale (justifiant l'inégalité) et le fanatisme intolérant à l'égard des autres religions comme à l'égard du non-croyant (ou simplement non-conformiste) ont été et restent la chose la plus fréquente. Mais restons-en aux principes. Le pas pouvait donc être franchi et les aspirations universalistes du christianisme et du capitalisme amalgamés dans l'expression commune de «civilisation occidentale et chrétienne», comme s'il y avait d'évidence complémentarité - et exclusivité.

Ainsi donc l'eurocentrisme est, comme tous les phénomènes sociaux dominants, facile à saisir dans la multiplicité de ses manifestations quotidiennes mais plus malaisées à définir précisément.Ses manifestations, comme celles d'autres phénomènes sociaux dominants, s'expriment dans les domaines les plus divers: les rapports quotidiens entre individus, l'information et l'opinion politiques, les opinions générales concernant la société et la culture, la science sociale. Elles sont tantôt violentes - allant jusqu'au racisme assumé - tantôt ténues. Elles s'expriment dans les langages de l'opinion commune, populaire, comme dans les langues savantes des spécialistes de la politique, du tiers monde, de l'économie, de l'histoire, de la théologie et de toutes les formulations de la science et de la pensée sociales. Nous partirons donc de cet ensemble d'idées et d'opinions communes véhiculées par les médias sur lesquels un large consensus existe en Occident par delà les divergences des majorités électorales pour résumer la vision eurocentrique dans les termes qui suivent.

L'Occident européen n'est pas seulement le monde de la richesse matérielle et de la puissance, y compris militaire; il est aussi celui du triomphe de l'esprit scientifique, de la rationalité et de l'efficacité pratique, comme il est celui de la tolérance, de la pluralité des opinions, du respect des droits de l'homme et de la démocratie, du souci d'une certaine égalité - au moins celle des droits et des chances - et de la justice sociale. Il est le meilleur des mondes connus jusqu'ici. Cette première thèse, qui se contente d'enregistrer des faits en eux-mêmes peu discutables, est renforcée par la thèse corollaire que les autres mondes - l'Est socialiste et le Sud sous-développé n'ont rien à offrir de meilleur sur aucun des plans mentionnés (richesse, démocratie et même justice sociale). Au contraire, ces derniers ne peuvent progresser qu'à la condition d'imiter l'Occident. Et c'est ce qu'ils font, d'ailleurs - même si c'est lentement et imparfaitement à cause des résistances qui s'y opposent, au nom de dogmatismes dépassés (comme le marxisme) ou de motivations anachronoiques (comme le tribalisme ou les intégrismes religieux) - croit-on constater.

En conséquence, on n'envisage pas d'autre avenir du monde que celui commandé par l'exigence de son européanisation. Pour les plus optimistes, cette européanisation, qui traduit simplement l'adoption du modèle supérieur, fonctionne comme une loi nécessaire qui s'impose par la force des choses: la conquête de la planète par l'Europe est ainsi réhabilitée, dans la mesure où elle aura sorti les autres peuples de leur léthargie fatale. Pour

les autres, les peuples non européens restent maîtres d'un choix alternatif: ou ils accepteront l'européanisation et en intérioriseront les exigences, ou bien, s'il la refusent, ils s'enfermeront dans une impasse qui conduit fatalement à leur déclin. L'occidentalisation progressive du monde ne serait que l'expression du triomphe de l'universalisme humaniste inventé par l'Europe.

L'occidentalisation du monde imposerait à tous l'adoption des recettes qui font la supériorité européenne: la liberté d'entreprise et le marché, la laïcité et la démocratie électorale pluraliste. On remarquera que cette prescription contient déjà la croyance à la supériorité du système capitaliste, au point que celui-ci répondrait à des exigences sinon indépassables dans l'absolu, du moins indépassées dans l'horizon concevable du futur. Le marxisme et les régimes socialistes qu'il a inspirés ne sont que des avatars de l'histoire, une parenthèse dans la marche vers l'occidentalisation et le capitalisme.

Dans ces conditions, l'Occident européen n'a pas grand-chose à apprendre des autres. Les évolutions les plus décisives qui commandent l'avenir continuent à trouver leur origine ici même, qu'il s'agisse de progrès scientifiques et technologiques ou de progrès sociaux, comme la reconnaissance de l'égalité des hommes et des femmes, ou le souci écologique, ou la critique de l'organisation du travail émietté. Les événements tumultueux qui secouent le reste du monde - révolutions socialistes, guerres anti-coloniales de libération, en dépit de l'apparence plus radicale des ambitions dont ils se nourrissent - sont en fait moins décisifs pour l'avenir que le progrès qui se fraie la voie en Occident sans qu'on s'en aperçoive presque. Ces événements tumultueux ne sont, eux, que les péripéties par lesquelles les peuples concernés ont été contraints de passer pour tenter de rattraper leur retard.

Le portrait robot de la vision eurocentrique du monde contemporain proposé ici est, par la force des choses, banal, puisqu'il ne conserve que le dénominateur commun d'opinions qui se présentent comme variées, et même parfois contradictoires. Gauche et droite par exemple prétendent avoir, sinon des conceptions radicalement différentes de l'efficacité économique, de la justice sociale et de la démocratie, du moins des appréciations fort diverses des moyens de les faire progresser. Si on exclut les extrémistes qui s'éliminent eux-mêmes du champ des alternances possibles, ces divergences restent donc inscrites dans le cadre tracé par le consensus décrit.

Cette vision du monde repose sur deux axiomes qui ne sont pas toujours bien explicités et qui sont l'un et l'autre erronés dans leurs formulations dominantes. Le premier est que les facteurs internes propres à chaque société seraient décisifs dans leur évolution comparée. Le second est que le modèle occidental du capitalisme développé pourrait être généralisé à la planète.

Personne ne conteste le fait - qui s'impose comme tel - que l'expansion capitaliste mondiale est accompagnée d'une inégalité flagrante entre les partenaires. Mais s'agit-il là d'une série d'accidents, dûs pour l'essentiel à des facteurs internes négatifs variés qui auraient retardé le «rattra-

page»? ou bien cette inégalité est le produit de l'expansion capitaliste elle-même et ne peut être dépassée dans le cadre de ce système?

L'opinion dominante est bien qu'il ne s'agit là que d'une série d'accidents et que, par conséquent, la polarisation centres-périphéries peut être résolu dans le cadre du capitalisme. Cette opinion trouve son expression dans l'idée que «les peuples sont responsables de leur état». Comment ne pas voir que cette affirmation simple et confortable est analogue à celle par laquelle le bourgeois invoque la responsabilité des individus pour attribuer le sort du prolétaire à ses propres insuffisances, au mépris des conditionnements sociaux objectifs?

A ce niveau du discours nous abordons la théorie sociale pour laquelle il n'est plus possible d'en rester aux généralités. Car ici s'affrontent des théories sociales et des explications de l'histoire qui se présentent comme différentes, voire contradictoires. Néanmoins, en dépit de la diversité apparente des théories sociales, nous retrouverons ici le consensus eurocentrique à l'oeuvre. Par exemple chacun sait que le revenu par tête est quinze fois plus élevé en Occident que dans le tiers monde. Les théories sociales bourgeoises comme les expressions dominantes du marxisme partagent ici la même interprétation du fait, à savoir que la productivité du travail est en Occident quinze fois plus grande qu'en moyenne à la périphérie. Or cette opinion générale, partagée par le grand public, est largement erronée et inspire des conclusions fallacieuses.[10]

Ce consensus repose sur l'axiome que les réalisations des différents partenaires du système mondial dépendent principalement de «facteurs internes» - favorables ou défavorables à leur développement au sein du système mondial. Comme si le rattrapage devenait possible dès lors que les facteurs internes évoluent dans un sens favorable. Comme si par elle-même l'intégration au système mondial ne rendait pas les facteurs internes défavorables, alors qu'au contraire l'articulation facteurs externes-facteurs internes opère généralement d'une manière défavorable, rendant ainsi compte de la polarisation centres/périphéries. On dit par exemple que le progrès en Occident a été produit par des luttes de classes qui ont imposé une répartition moins inégale du revenu national et la démocratie. Cette proposition est certainement correcte, bien qu'elle soit passée de mode depuis que l'offensive de l'idéologie de droite a fait croire que c'était l'inégalité qui était le moteur du progrès, en dépit des leçons de l'histoire. Mais on ne peut en dériver une autre proposition, à savoir qu'il suffirait que se développent à la périphérie des luttes analogues pour que le même résultat soit obtenu. Car les alliances de classes internationales - par lesquelles opère le capital dominant à l'échelle mondiale - rendent difficiles à l'extrême et improba-

10. La démonstration du caractère fallacieux du discours sur le sous-développement renvoie à la discussion de la valeur mondialisée et de la dialectique des facteurs internes et externes, cf. chapitre IV. Egalement: *Classe et nation*, chap VI, VII et VIII; *La loi de la valeur et le matérialisme historique*, Minuit, 1977, chap II, V et VI, conclusion; *L'échange inégal et la loi de la valeur*, Anthropos, 1973; *L'avenir du maoïsme*, Minuit, 1981, première partie; *La déconnexion*, La Découverte, 1986; «L'Etat et le développement», in *Socialism in the World*, n° 58, 1987, Belgrade.

bles des alliances de classes internes progressives, à l'image que celles qui ont fait avancer la société européenne.

En réalité donc, les facteurs internes ne reprennent un rôle décisif dans l'évolution que lorsque, par la déconnexion, la société périphérisée se libère de la domination de la valeur mondialisée. Cela implique que soit brisée l'alliance transnationale à travers laquelle les classes dirigeantes locales subalternisées et compradorisées se soumettent aux exigences de l'ajustement aux tendances du capital mondialisé. Tant qu'il n'en est pas ainsi il est futile de parler du rôle décisif des facteurs internes, qui n'est que potentiel, et artificiel de les séparer des facteurs mondialisés, qui restent dominants.

L'idéologie dominante en cause ne propose pas seulement une vision du monde, elle est aussi un projet politique à l'échelle de la planète: celui de l'homogénéisation par imitation et rattrapage.

Or ce projet est impossible. L'aveu de cette impossibilité n'est-il pas contenu dans l'opinion commune que l'extension des modes de vie et de consommation de l'Occident aux cinq milliards d'êtres humains de la planète se heurterait à des obstacles absolus, entre autres écologiques? A quoi bon alors dire «faites comme nous», si l'on sait par avance qu'on ne peut y parvenir? L'intuition suffit pour convaincre qu'il est impossible d'imaginer un monde de cinq à dix milliards d'êtres humains bénéficiant de niveaux de vie élevés comparables sans transformations gigantesques à tous les plans et dans toutes les régions de la planète, Occident inclus. Mon propos n'est pas de qualifier l'organisation de ce monde idéal homogénéisé, de socialiste par exemple. Sachons seulement qu'il ne saurait être géré comme il l'est à l'heure actuelle.

Dans le cadre du projet impossible de l'eurocentrisme, l'idéologie du marché (avec son complément démocratique supposé presqu'automatique), devenue une véritable théologie, frise ici le grotesque. Car la seule unification progressive des marchés de marchandises et de capitaux, sans qu'elle ne soit accompagnée de gigantesques migrations de populations, n'a rigoureusement aucune chance d'égaliser les conditions économiques dans lesquelles vivent les différents peuples. Quatre siècles d'histoire de l'expansion capitaliste démontraient déjà cette évidence. Les trente dernières années, au cours desquelles «l'idéologie du développement» (fondée précisément sur les hypothèses fondamentales du projet eurocentrique) a inspiré des efforts redoublés pour effacer ce que l'on attribuait aux seuls effets négatifs de la colonisation, n'ont pas permis de réduire d'un iota l'écart Nord-Sud.

L'eurocentrisme avait tout simplement oublié que l'explosion démographique de l'Europe, occasionnée comme celle du tiers monde contemporain par la transformation capitaliste, avait bénéficié du débouché de l'émigration qui a peuplé les Amériques et quelques autres régions du monde. Sans cette émigration conquérante massive - puisque le peuplement d'origine européenne extérieur à l'Europe représente aujourd'hui deux fois celui des régions d'origine des migrants - l'Europe aurait fait face à sa révolution agricole et industrielle dans des conditions de pression démographi-

que analogue à celle que le tiers monde subit aujourd'hui. La litanie du remède par le marché qu'on invoque à tout propos s'arrête ici net: accepter que, puisque le monde est désormais unifié, les êtres humains eux aussi - comme les marchandises et les capitaux - soient chez eux partout, est tout simplement inacceptable. Les plus fanatiques partisans du marché retrouvent ici l'argument du protectionnisme qu'ils fustigent ailleurs par principe.

Faut-il nuancer notre acte d'accusation? Le facteur externe négatif n'est pas toujours nié. Dans les courants idéologiques situés à gauche en Occident on sait reconnaître que la colonisation qui a accompagné l'expansion européenne a favorisé le progrès européen. Et si quelques extrémistes ne veulent reconnaître que «le rôle civilisateur de la colonisation», il ne faut pas faire un procès trop facile en étendant cette opinion à toute la pensée occidentale. La brutalité et les effets dévastateurs de la traite négrière et du massacre des Indiens d'Amérique ne sont pas niés par tous. Cependant il n'en demeure pas moins que les courants dominants de la pensée sociale occidentale mettent l'accent sur les transformations internes propres à la société européenne, et se contentant de constater que des transformations identiques n'ont pas été réalisées ailleurs, en accusent presque exclusivement les facteurs internes propres aux sociétés non européennes.

La reconnaissance de la responsabilité coloniale dans le développement inégal du capitalisme n'est pas suffisante. Car, en dépit de celle-ci, la vision dominante reste fondée sur la négation de principe que la contradiction centres-périphéries constitue la contradiction principale du monde moderne. Certes, jusqu'en 1914 le système mondial - le «capitalisme réellement existant» - s'était construit progressivement sur la base d'une polarisation centres-périphéries alors acceptée de fait. Mais depuis cette polarisation ne l'est plus. Les révolutions socialistes et les luttes qui ont arraché l'indépendance des anciennes colonies en sont l'expression.

Dans la mesure où les médias modernes mettent à la portée de tous les peuples l'aspiration à un autre sort que celui qui leur est réservé dans le système, la frustration grandit chaque jour qui fait de ce contraste, qu'on le veuille ou pas, la contradiction la plus explosive de notre monde. En s'entêtant à ne pas vouloir remettre en question le système qui engendre ce contraste et cette frustration, on choisit la politique de l'autruche. Le monde «des économistes» qui administrent nos sociétés en se préoccupant exclusivement de la «gestion de l'économie mondiale» vit dans cet univers artificiel. Car le problème n'est pas dans cette gestion mais réside dans la nécessité objective d'une réforme de la société mondiale, à défaut de laquelle la pire barbarie est la seule issue possible, par le génocide de peuples entiers, ou par la conflagration mondiale. J'accuse donc l'eurocentrisme de n'être pas capable de voir plus loin que le bout des lorgnettes de ceux qui sont confortablement installés dans le monde moderne. La culture moderne dominante prétend être fondée sur l'universalisme humaniste. En fait, dans sa version eurocentrique, elle s'inscrit contre celui-ci. Car l'eurocentrisme porte en lui la destruction des peuples et des civilisations qui résisteraient à l'expansion du modèle. En ce sens, le nazisme, loin d'être une aberration particulière, reste toujours latent, n'étant que la formulation extrême des

thèses eurocentriques. Si impasse il y a, c'est bien celle dans laquelle l'eurocentrisme enferme l'humanité contemporaine.

Le rêve du progrès au sein d'une «seule économie mondiale» reste impossible. C'est pourquoi, en conclusion de *Classe et nation*,[11] considérant la contradiction centres/périphéries immanente au capitalisme réellement existant comme indépassable dans le cadre de ce système, nous suggérions que la reconstruction d'un monde égalitaire imposait une longue transition par l'éclatement de l'économie mondiale. Proposant une analogie avec l'Empire romain, on suggérait que - de même que la centralisation du tribut à l'échelle de cet Empire était devenu un obstacle au progrès qui a exigé l'émiettement féodal, conditions de la recentralisation ultérieure sur la base du capitalisme - la centralisation capitaliste du surplus est devenue aujourd'hui l'obstacle au progrès des peuples qui en sont les victimes. La «déconnexion», comprise dans ce sens, est la seule réponse raisonnable au défi. Aussi les expériences socialistes commes les efforts des pays du tiers monde doivent-ils être analysés et appréciés d'une toute autre manière qu'à l'aune de l'eurocentrisme. Le discours lénifiant qui consiste à dire: «ils auraient pu faire comme nous (les occidentaux); ils ne l'on pas fait, c'est leur faute», élimine d'emblée les véritables problèmes auxquels se heurtent les peuples victimes de l'expansion capitaliste.

La dimension eurocentrique de l'idéologie dominante constitue un véritable paradigme de la science sociale occidentale qui, comme le constate Thomas Kuhn[12] pour tous les paradigmes, est intériorisé au point qu'il opère le plus souvent dans le flou sans qu'on s'en aperçoive. C'est pourquoi beaucoup de spécialistes, d'historiens et d'intellectuels peuvent rejeter telle ou telle formulation de la construction eurocentrique sans être gênés par l'incohérence de la vision globale qui en résulte. Les uns conviendront que la Grèce n'est pas à l'origine du destin de l'Europe, d'autres que l'universalisme chrétien n'est pas différent de celui d'autres religions, d'autres enfin refuseront de se laisser enfermer dans la dichotomie Occident-Orient. Je ne le conteste pas et ne nourris aucune intention de jugement «collectif». Je prétends seulement que si l'on refuse d'expliciter des lois générales commandant l'évolution de tous les segments de l'humanité, on laisse le champ libre aux idées fausses de l'eurocentrisme dominant.

Il est donc nécessaire d'opposer à ce paradigme un autre, fondé sur des hypothèses explicites de lois sociales générales, rendant compte à la fois de l'avancée précoce de l'Europe et des défis auxquels notre monde contemporain est confronté de ce fait. Ce projet paraîtra sans doute trop ambitieux à certains, même si je n'ai pas la prétention de proposer la formulation complète d'un système de remplacement. J'espère que les éléments de réflexion proposés ici constitueront une contribution utile à l'élaboration d'un universalisme libéré de ses limites eurocentriques. Sans doute certains spécialistes trouveront ici ou là que les hypothèses proposées sont trop générales, ou pas suffisamment étayées, ou même contredites sur tel point de

11. Samir Amin, *Classe et nation dans l'histoire et la crise contemporaine*, Minuit, 1979.

12. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970.

détail. C'est là le prix nécessaire qu'il faut payer quand on propose un paradigme nouveau. Thomas Kuhn, observant qu'un paradigme nouveau n'a pas la nature d'une synthèse encyclopédique des connaissances admises mais au contraire ouvre une voie nouvelle, constate que ce genre de propositions est rarement le fait d'érudits forcément spécialisés, mais «d'outsiders» situant leur réflexion aux limites de plusieurs champs sociaux.

La résistance à la critique de l'eurocentrisme est toujours extrême; car nous entrons ici dans le domaine des tabous. On veut faire entendre l'inaudible. La remise en cause de la dimension eurocentrique de l'idéologie dominante est plus difficile à accepter encore que celle de sa dimension économiste. Car la critique de l'eurocentrisme met en cause directement la position des nantis de ce monde.

Les moyens déployés par cette résistance sont multiples. Parmi eux il y a la banalisation du concept, à laquelle j'ai fait allusion. Mais il y a aussi le recours à l'argument du soi-disant réalisme puisqu'en effet l'Est socialiste et le Sud sous-développé ne sont pas parvenus jusqu'ici à proposer un modèle de société meilleur, et donnent même parfois l'impression d'y renoncer au profit d'un ralliement au modèle occidental. Le choc provoqué par ce ralliement apparent a été d'autant plus fort qu'il est venu après une longue période où stalinisme et maoïsme ont successivement donné l'impression d'avoir trouvé la réponse définitive à la question de la construction socialiste. Chercher une autre voie que celle du capitalisme est donc, apparemment, une utopie. Qu'on me permette de dire ici que l'utopie réside au contraire dans l'entêtement à poursuivre un objectif (l'européanisation du monde) dont on convient par ailleurs qu'il est impossible! Au contraire donc la déconnexion est la seule voie réaliste. A condition de savoir ce qu'on peut en attendre et ce qui est exclu dans la longue phase de transition qu'elle représente, de comprendre comment elle s'articule sur le changement nécessaire en Occident également, de la replacer dans la perspective d'une reconstruction globale à l'échelle planétaire. Autrement dit, à condition d'être suffisamment patient et capable d'une vision à plus long terme que celui proposé par l'idéologie implicite des médias.

III. LE MARXISME FACE AU DÉFI DU CAPITALISME RÉELLEMENT EXISTANT

Il est de bon ton aujourd'hui, en Occident d'enterrer Marx. Hélas les théoriciens de la mort du marxisme, loin de dépasser sa contribution à la compréhension du monde, se sont empressés de faire machine arrière pour retourner au bercail confortable des constructions légitimant le capitalisme sans le moindre esprit critique. On a vu la fragilité de ces constructions eurocentriques, comme celle du matérialisme mécaniste des Lumières qui les sous-tend. Mais surtout ces constructions, tant prémarxistes que postérieures à Marx (comme la science économique bourgeoise dite néo-classique) éludent la question essentielle, celle de la nature de l'aliénation économiste qui définit le capitalisme. Or l'essentiel de la contribution de Marx se situe dans cette critique fondamentale du mode de production capitaliste.

Mais l'essentiel n'est pas le tout. L'ambition du projet du matérialisme historique est aussi d'une part de réinterpréter l'histoire universelle à la lumière d'une théorie générale de l'évolution sociale, et d'autre part d'ouvrir la voie au dépassement du capitalisme par la définition d'une stratégie politique efficace.

Le véritable conflit des idéologies est là. Nous avons d'une part la culture dominante qui tente de légitimer le capitalisme; elle propose à cet effet une explication mythique de la naissance du capitalisme (l'explication culturaliste eurocentrique), et se prolonge dans un projet politique conservateur, acceptant le monde «tel qu'il est» (avec la polarisation «Nord-Sud» qui le caractérise). Nous avons d'autre part une recherche, toujours inachevée, d'une autre culture, capable de fonder un autre ordre social, surmontant les contradictions que le capitalisme n'a toujours pas résolu et ne peut pas résoudre.

La marxisme s'est constitué précisément à partir de la prise de conscience des limites historiques de la culture des Lumières, en relation avec la mise à jour de son contenu social réel, à savoir la rationalisation du projet capitaliste, national, européen et mondial. C'est la raison pour laquelle l'instrument marxiste a probablement la capacité potentielle de dépasser la contradiction sur laquelle les Lumières ont buté. Cela étant, le marxisme «réellement existant» s'est constitué simultanément à partir et contre les Lumières, et de ce fait, a subi les influences du milieu, et demeure toujours une construction inachevée.

Il faut aller au-delà de la construction proposée par Marx et, dans une large mesure, dogmatisée par les courants dominants du marxisme réel. Mais pour le faire sans jeter le bébé avec l'eau du bain, il est nécessaire de s'attacher à découvrir les insuffisances de la construction du marxisme classique, dans les deux domaines de l'explication de l'histoire universelle et de la vision stratégique du dépassement du capitalisme.

Le marxisme a bien proposé une autre explication de la genèse du capitalisme, sans en appeler ni à la race ni au christianisme , en se fondant sur les concepts de mode de production, de base et de superstructure, de force productive et de rapports de production. Par opposition à l'éclectisme bourgeois le marxisme pose de front la question de la dynamique sociale universelle et propose en même temps une méthode globale reliant les différents éléments de la réalité sociale (base matérielle et superstructures politiques et idéologiques) dans cette dynamique. Ambition démesurée, diront les sceptiques. Je dirai: ambition nécessaire. Sans doute, cette double propriété, si elle fait la force du marxisme, constitue aussi une menace à son développement. La paresse naturelle aidant, il est tentant d'y trouver des réponses définitives à tout. L'effort de critique et d'enrichissement cède alors la place à la dogmatique et l'analyse des textes. Limité par les connaissances de son époque, Marx a mis en oeuvre son outillage conceptuel dans une série de propositions qui ont pu suggérer soit la généralité, soit la spécificité de la succession esclavage gréco-romain, féodalité, capitalisme. Que savait-on au milieu du XIXe siècle des peuples non européens? Pas

grand-chose. Et Marx se méfiait pour cette raison des généralisations hâtives. Les textes sont connus où il déclare que la succession esclavage-féodalité-capitalisme est propre à l'Europe. Et il laisse les manuscrits concernant le «mode de production asiatique» dans l'état de brouillon d'une réflexion inachevée. Malgré ces précautions, le marxisme allait succomber à la tentation d'extrapoler le particulier européen pour en faire un modèle universel.

En dépit donc des précautions de Marx le marxisme allait à son tour céder aux influences de la culture dominante et rester dans le giron de l'eurocentrisme. Car une interprétation eurocentrique du marxisme, annihilant sa portée universaliste, n'est pas seulement possible, elle existe, et elle est peut-être même dominante. Cette version eurocentrique s'exprime notamment dans la fameuse thèse du «mode de production asiatique» et des «deux voies»: la voie européenne, ouverte, débouchant sur le capitalisme, et la voie asiatique, bloquée. Mais elle peut s'exprimer aussi dans la thèse contraire. En affirmant l'universalité de la succession communisme primitif-esclavage-féodalité-capitalisme-socialisme (la théorie des cinq stades de Staline), on transfère par décret le modèle européen à la planète entière, lui imposant l'opération du «corset forcé» décriée à juste titre par ses adversaires.[13]

Or il me semble qu'il est possible de sortir de l'impasse de l'eurocentrisme commun à la fois à la culture bourgeoise dominante et au marxisme vulgaire. La thèse du développement inégal dans la naissance du capitalisme se proposait de le faire en suggérant que le féodalisme européen, forme périphérique du mode tributaire, bénéficiait, de ce fait, d'une plus grande flexibilité, qui explique le succès rapide du dépassement capitaliste européen. Cette thèse s'attachait d'abord à montrer qu'au niveau de la base constituée par les rapports de production, la forme féodale n'était qu'une forme périphérique - primitive - de la forme tributaire. Dans les pages précédentes nous avons retrouvé ce rapport au niveau de la culture et de l'idéologie, tributaire périphérique en Europe, tributaire centrale en Orient arabo-islamique. La méthode mise en oeuvre également dans d'autres régions du monde, par l'analyse qu'elle propose à la fois des rapports de production (tributaires ou féodaux) et des cultures (tributaires centrales ou périphériques), rend compte du contraste des parcours historiques, notamment pour ce qui est de la Chine et du Japon. Sa fécondité est la raison qui nous a convaincus qu'elle indiquait bien la piste à suivre pour sortir de l'impasse des eurocentrismes dominants.

L'idée que Marx se faisait de la stratégie de dépassement du capitalisme est étroitement subordonnée à celle qu'il se faisait de l'expansion mondiale du capitalisme.

Or sur ce plan Marx partageait l'optimisme excessif de son époque. Il croyait cette expansion irrésistible, qu'elle allait supprimer rapidement tous

13. Cf. chapitre III. Egalement: *Classe et nation*, chap. I, II, III, IV, et V; «Modes of Production, History and Unequal Development», *Science and Society*, summer 1985.

les vestiges des modes de production antérieurs et des formes sociales, culturelles et politiques qui leur sont associées; en un mot qu'elle allait homogénéiser la société planétaire sur la base d'une polarisation sociale (bourgeoisie/prolétariat) généralisée et similaire d'un pays à l'autre. Ainsi s'explique sa vision d'une révolution ouvrière universelle et son espoir dans l'internationalisme prolétarien. Dans ces conditions, Marx envisageait la transition dite socialiste à la société sans classes (le communisme) comme un passage relativement bref, parfaitement maîtrisé par les classes travailleuses.

Le capitalisme réellement existant n'est pas celui-là. L'expansion mondiale du capitalisme n'a pas mis à l'ordre du jour l'homogénéisation de la planète. Au contraire cette expansion a créé une polarisation nouvelle, soumettant à la périphérie du système les formes sociales antérieures au capitalisme aux exigences de la reproduction du capital dominant dans les formations centrales. Reproduisant et approfondissant cette polarisation d'étape en étape de son expansion mondiale, le capitalisme a donc mis à l'ordre du jour une autre révolution que la révolution prolétarienne universelle: celle des peuples de la périphérie victimes de l'expansion en question. Nous retrouvions ici une seconde expression du développement inégal puisque l'exigence d'une remise en cause du capitalisme, comme dans le passé pour les formes sociales tributaires, s'exprime plus intensément dans les périphéries du système capitaliste que dans ses centres avancés. Il faut en prendre conscience et en tirer les conclusions.

Or le système dominant de la pensée économique et sociale marginalise cette question fondamentale du capitalisme réellement existant. Comme le capitalisme est un système où l'aspect économique domine le vie sociale, il est naturel que les différentes visions du monde contemporain se présentent d'abord comme divergentes au plan de leur dimension économique. Or de ce point de vue le discours dominant est parfaitement contradictoire. En effet, d'une part il proclame que l'économie en question est mondiale, tandis que d'autre part il rapporte les écarts de développement entre les différents pays du monde à des causes «internes» propres à ces pays. Ce discours dominant élimine d'emblée du champ de sa réflexion les questions épineuses qui sont: par quoi s'explique le fait que, bien qu'unifié, le système capitaliste soit différencié? Pourquoi cette différenciation n'est-elle pas progressivement réduite? Comment s'articulent réellement les détermination internes et celles qui opèrent à l'échelle globale? Est-ce le caractère hétéroclite d'origine des parties prenantes qui explique la persistance de la différenciation, ou bien celle-ci est produite par la logique interne de l'expansion capitaliste? A toutes ces questions, les théories bourgeoises du «développement», comme les analyses dominantes du marxisme vulgaire, répondent par l'évasion dans la multiplication des explications partielles, souvent même sans trop se préoccuper de compatibilité, mais surtout sans souci de forger un système conceptuel efficace pour rendre compte simultanément de l'unité et de la différenciation.

En opposition à cet éclectisme insatisfaisant, le concept de la valeur mondialisée pourrait bien être le concept clé d'un paradigme universaliste

non eurocentrique, qui précisément rend compte de cette contradiction immanente au capitalisme. En effet le concept de valeur mondialisée rend compte de la double polarisation qui caractérise le capitalisme et qui se manifeste d'une part dans la répartition inégale du revenu à l'échelle mondiale et d'autre part par l'inégalité croissante dans la répartition du revenu à l'intérieur des sociétés périphériques. Ce double aspect de la polarisation nationale et sociale constitue la forme réelle par laquelle s'exprime la loi de l'accumulation du capital à l'échelle mondiale. Elle crée les conditions de sa reproduction élargie à l'échelle globale, en reproduisant les conditions matérielles qui permettent le fonctionnement des alliances de classes transnationales, celles qui lient les classes dominantes de la périphérie à l'impérialisme. Simultanément elle reproduit des conditions sociales et politiques qualitativement différentes dans les centres et les périphéries du système. Dans les premiers elle entraîne, par le caractère autocentré de l'économie, une progression des revenus du travail parallèle à celle de la productivité, assurant par là-même le fonctionnement du consensus politique autour de la démocratie électorale. Dans les seconds elle détache l'évolution des revenus du travail des progrès de la productivité et rend par là-même la démocratie impossible. Le transfert de valeur qui est associé à ce procès d'accumulation est lui-même opacifié par la structure des prix qui découlent de la loi de la valeur mondialisée.[14]

Bien entendu il s'agit là de conceptualisations qui restent largement rejetées, témoignages à mon sens de la force du préjugé eurocentrique. Car en admettre la fécondité, c'est accepter que le développement passe par la rupture avec ce qu'implique la soumission à la loi de la valeur mondialisée, autrement dit, qu'il implique la déconnexion. C'est admettre que le développement au sein du système capitaliste mondial reste, pour les peuples de la périphérie, une impasse.

IV. La fuite en avant culturaliste: provincialismes et fondamentalismes

La vision dominante de l'histoire est fondée sur une proposition fondamentale: celle de l'irréductibilité des parcours historiques en raison notamment de celle des cultures, qui transcenderait largement les évolutions matérielles des différentes sociétés. L'exceptionnalité du parcours européen n'est donc que l'expression de cette proposition générale.

L'irréductibilité des parcours peut être exprimée soit par un refus avoué de définir des lois générales de l'évolution sociale valables pour l'humanité toute entière, soit dans une construction idéaliste - comme celle de l'eurocentrisme critiqué - qui oppose «Occident» et «Orient» dans des termes absolus et permanents. L'historiographie occidentale dominante a oscillé entre ces deux attitudes, dont le résultat est identique, puisqu'il légitime le statu quo dans les deux cas. Le matérialisme historique permet-

14. Voir note 10

trait, potentiellement, de sortir de l'impasse, à condition qu'il se libère à son tour de ses déformations eurocentriques.

Nous n'en sommes pas là. Aussi voit-on les uns et les autres s'épuiser dans un combat absurde, préoccupés de fonder leur «identité irréductible» et d'en légitimer la supériorité. Cette fuite en avant dans l'impasse culturaliste caractérise le moment actuel, tant en Occident, où il prend la forme de l'éloge du provincialisme, que dans le tiers monde, où il s'exprime par la vague des fondamentalismes.

Il y a en effet deux manières d'approcher l'histoire. Pour les uns, l'accent doit être mis sur la spécificité concrète et, partant, la diversité des parcours. Chaque histoire est particulière et pratiquement irréductible à tout schéma général. Cette option fondamentale fait place tout naturellement à la diversité des analyses, des explications et des points de vue. Selon les auteurs et les cas étudiés, telle évolution sera attribuée à un déterminisme économique, ou politique, ou idéologique, voire à une influence extérieure. Dans cette vision, le scepticisme est de règle et grande la méfiance à l'égard des constructions générales.

Mais il y a toujours eu également des penseurs préoccupés par un autre ordre de questions, articulées autour d'un axe central: y a-t-il des tendances générales qui commandent l'évolution de toutes les sociétés, et qui donnent une direction au mouvement, ce qui permettrait alors de parler d'histoire universelle.

Les interminables procès intentés par les uns aux autres sont trop connus pour être repris ici. La philosophie de l'histoire serait l'antithèse de la science historique; elle partirait toujours d'une thèse générale préconçue pour tenter de faire entrer la réalité dans ce corset rigide imposé a priori. Ce corset peut être de nature très différente: thèse scientiste ou matérialiste du progrès s'imposant et imposant ses exigences, antithèse de l'éternel retour et du cycle des civilisations, thèse du défi qu'on relève ou devant lequel on succombe, voire thèse de la Providence intervenant pour conduire le peuple qu'elle a élu à réaliser sa destinée.

L'histoire reste donc le lieu d'un débat fondamental et permanent: celui de la recherche du général par-delà le spécifique. Mais n'est-ce pas le propre de toute pensée scientifique que d'essayer d'aller au-delà du concret multiple dans ses apparences immédiates pour découvrir des principes moins évidents et plus abstraits?

Plutôt que d'opposer sans fin les produits de la recherche historique limitée et précise et le droit à la philosophie de l'histoire, il faut observer que le caractère dominant de la réflexion historique moderne épouse l'allure d'un cycle long constitué de deux vagues successivement favorable et défavorable à la recherche du général au-delà du particulier.

Le XIXe siècle a certainement donné une impulsion déterminante à la tentation philosophique dans l'histoire. L'Europe se découvrant elle-même et découvrant sa puissance, sa conquête de la planète, la révolution permanente des forces productives qu'appellait le capitalisme, la liberté de l'esprit proclamant le refus de tout tabou, créait une atmosphère générale d'op-

timisme. Il n'est pas étonnant dans ces conditions que l'Europe du XIXe siècle ait produit toutes les philosophies de l'histoire sur le stock desquelles nous vivons encore aujourd'hui, en association étroite avec les deux grands mouvements de la société réelle, c'est-à-dire le nationalisme et le mouvement social. Le premier a trouvé sa justification morale dans l'invocation de la «mission» du peuple auquel il s'adressait. Ainsi s'annonçait le racisme moderne, singulier («pan-Blanc») ou pluriel (les nationalismes racistes britannique, français ou germanique), le second a donné le marxisme. Tous, à des degrés divers, se nourrissaient du scientisme du siècle, expression presque naïve à nos yeux de la foi religieuse dans le progrès. On assimilait cette foi à l'universalisme, sans se méfier du contenu capitaliste et européen qu'elle véhiculait. L'Europe était le modèle en tout et l'idée de mettre en question sa mission civilisatrice ne pouvait paraître que saugrenue.

Puis ce fut le retour du balancier. Le fascisme et la guerre mondiale, les révolutions faites au nom du socialisme et les espoirs déçus de ceux qui en attendaient la réalisation de l'âge d'or, les horreurs des guerres coloniales suivies des balbutiements parfois inquiétants des pouvoirs de l'Afrique et de l'Asie ayant reconquis leur indépendance, la course aux armements nucléaires et le spectre de l'anéantissement qu'elle inspire, tout cela devait par la force des choses ébranler les fois inébranlables du XIXe siècle.

Sont alors apparues la multiplicité des diverses voies d'évolution et la revendication du droit à la différence. La spécificité paraissait l'emporter sur les prétendues lois générales de l'évolution, à la fois objet d'analyse et de revendication. Du coup, l'aspiration universaliste est devenue elle-même l'objet d'une méfiance à la fois scientifique et morale.

Mais alors on est condamné au mieux à produire une histoire impressionniste et à alimenter des philosophies de l'histoire simplistes. A défaut nous n'avons plus affaire qu'à une histoire en miettes et au triomphe du provincialisme.

La réaction provincialiste n'est pas l'apanage des Occidentaux. L'idéologie capitaliste reste dominante à l'échelle mondiale. Elle trouve donc son expression également à la périphérie du système, où elle se présente dans la forme inversée de culturalismes nationalistes non européens. Mais il ne s'agit là aussi que d'une réponse impuissante au défi.

Car si l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre, comme le prétend Marx, on ne saurait en déduire que les solutions s'imposent immédiatement et sans douleur. Au contraire l'histoire de l'humanité est celle de son combat pénible pour surmonter les contradictions nées de son propre développement. Je refuse donc l'optimisme infantile du positivisme «à l'américaine» et en déduis que le succès, c'est-à-dire la capacité de trouver la solution objectivement nécessaire - n'est pas garantie pour tous à chaque moment. L'histoire est remplie de cadavres des sociétés qui n'y sont pas parvenues à temps. Les impasses du rejet des propositions de l'universalisme eurocentrique et impérialiste par la simple négative, c'est-à-dire l'affirmation de sa propre «spécificité» culturelle, témoignent de ce

danger d'échec. Ces impasses ont leur histoire propre et leur genèse concrète tissée par l'articulation de causalités se déployant dans les champs divers de la réalité sociale. J'en donnerai une illustration brève, à partir de la critique du *fondamentalisme islamique.*[15]

Comment donc le monde arabo-islamique, assoupi au terme de sa construction tributaire et métaphysique, a-t-il réagi au double défi de la supériorité matérielle occidentale - devenant impérialisme et colonisation - et au nouveau monde des idées modernes?

Le monde arabo-islamique est confronté aujourd'hui à une tâche double: se libérer de la domination impérialiste et s'engager dans une voie de développement nationale et populaire (assise sur un pouvoir autre que celui des classes bourgeoises privilégiées assurant le maintien de son intégration au système capitaliste mondial) s'ouvrant sur une participation active à une transformation socialiste globale d'une part; remettre en question le système de pensée qu'il a hérité de son âge médiéval d'autre part. Nous savons qu'hélas il n'est pas encore engagé véritablement dans la voie de sa libération économique, sociale et politique, en dépit des acquis du mouvement de libération nationale et des victoires partielles remportées sur l'impérialisme. Est-il au moins engagé dans celle de la remise en question du système de pensée associé à son déclin historique?

Depuis le début du XIXe siècle, très exactement depuis le règne de Mohamed Ali en Egypte, la conscience de cette double exigence de la survie au défi du monde moderne existe. Le malheur est que jusqu'à présent les classes et les pouvoirs qui ont assumé la responsabilité des destinées arabes ont cru possible la libération de la domination occidentale par l'imitation de la voie bourgeoise du développement européen, tant au plan de l'organisation matérielle et sociale qu'en partie tout au moins à celui des idées.

Mohamed Ali croit pouvoir séparer l'action de modernisation matérielle (en empruntant sans aucune gêne les éléments technologiques de celle-ci) de la remise en cause idéologique, qu'il juge dangereuse, parce qu'elle aurait fini par imposer l'association de la bourgeoisie égyptienne à un pouvoir dont il voulait conserver intégralement le contrôle. Il opte alors pour un «islam conservateur modéré», plus formaliste que préoccupé de répondre aux défis nouveaux. Le dualisme culturel qui caractérise depuis l'Egypte (et dont on retrouve largement l'analogue dans bien des régions du tiers monde contemporain) plonge ses racines dans cette option.

La *Nahda* est un mouvement qui annonce une remise en cause globale possible. Elle ne saurait être réduite à sa dimension religieuse, animée suc-

15. L'histoire de la *Nahda* à laquelle je me réfère et l'analyse de ses oeuvres a donné lieu à une littérature abondante (un bon résumé en est fourni par Georges Antonios, *Le réveil arabe*, 1946). Pour mon analyse critique je me réfère aux écrits arabes cités au chapitre I. Parmi les meilleurs ouvrages critiques du fondamentalisme je citerai au moins: Farag Foda, *Avant la chute* (en arabe), Le Caire, 1983; Fouad Zakaria, *La raison et l'illusion* (en arabe), Le Caire, 1985; Hussein Ahmad Amin, *Guide du musulman malheureux*, Le Caire, 1987; Sadek Jalal El Azm, *L'orientalisme et l'orientalisme inversé*, Beyrouth, 1981. Voir aussi ma critique de Sayed Qotb dans *La crise de la société arabe* (en arabe).

cessivement par Jamal El Dine El Afghani (1839-1898), Mohamed Abdou (1849-1905) et Rachid Reda (1865-1925). Dans d'autres domaines civils, ses contributions à la modernisation n'auront pas été moindres, en particulier dans celui de la rénovation de la langue (sans laquelle l'arabe ne serait pas devenu la langue de culture nouvelle qu'il est), de la critique des moeurs (en particulier dans le domaine du statut de la femme dans lequel les critiques de Qasem Amin - mort en 1908 - resteront inégalées jusqu'à nos jours), de la réécriture du droit, de la critique de la politique (le procès du «despotisme oriental»), etc. Néanmoins il est exact que toutes ces avancées, à un moment ou à un autre, se heurtent à la question de la réforme de l'interprétation religieuse.

Or dans ce dernier domaine on doit constater la timidité et l'ambiguïté du discours de la *Nahda*. Celui-ci appelle à la purification par le retour aux sources. Soit. Le protestantisme n'avait pas fait différemment. Mais ce dernier, dans le contenu qu'il donnait à cette «purification» (qui en fait ne rétablissait pas l'état mythique des origines), convenait parfaitement à l'avenir en construction. Par contre le discours de la *Nahda* reste à peu près vide de contenu positif sur la réforme à réaliser. Les tonalités nationalistes et anti-impérialistes, justifiées, ne compensent pas cette insuffisance qui, probablement, n'est, au plan des idées, qu'un reflet des insuffisances de la bourgeoisie naissante. La *Nahda* n'a pas eu la conscience que ce qu'il fallait déboulonner, c'était l'esprit métaphysique. Elle est restée enfermée dans le cadre de cette construction, sans parvenir à en comprendre que la signification était dépassée à jamais. Ainsi le concept même de la laïcité lui est demeuré étranger. La *Nahda* annonce peut-être, de loin, une révolution religieuse nécessaire, elle ne l'amorce pas. A cet avortement devait succéder nécessairement l'enlisement ou même la régression, de Rachid Reda aux Frères Musulmans et à l'intégrisme contemporain.

La bourgeoisie libérale qui occupe le devant de la scène dans la première moitié de notre siècle reste timorée, pour les raisons évidentes qui tiennent aux caractères du capitalisme périphérique. Aussi se contente-t-elle de ce dualisme culturel. A tel point même que le discours de la bourgeoisie peut paraître trahison nationale (on emprunte, en apparence tout au moins, «tout» à l'Occident, au mépris de «l'héritage») et même double jeu (on fait «semblant» de rester musulman...). Il ne serait pas raisonnable d'attendre plus d'une bourgeoisie. Il reste que les forces populaires n'ayant pas encore conquis leur autonomie, ni au plan de la lutte sociale et politique, ni à celui de l'élaboration de leur projet de société et de ses fondements idéologiques, la bourgeoisie libérale a réalisé - chaotiquement - des morceaux épars de modernisation (dans le droit, en modernisant la *Charia*, dans les formes politiques, dans l'éducation, etc.), parfois même des percées audacieuses comme l'éloge de la laïcité à laquelle Ali Abderrazek se livre à l'occasion de la disparition du Califat, dont il se réjouit (1925). Mais ces percées resteront sans lendemain.

L'échec du projet de la bourgeoisie libérale, au plan de la libération réelle et du développement, est à l'origine du nassérisme. Aussi, de ce fait, celui-ci contenait-il potentiellement la possibilité d'aller plus loin en deve-

nant mouvement de rénovation nationale populaire. Or le nassérisme ne l'a pas fait, ni au plan de la conception et de la mise en oeuvre du projet social et politique, ni à celui de la rénovation de la pensée. Pour ce qui est de sa dimension politique, de même que Mohamed Ali voulait construire le capitalisme sans s'appuyer sur la bourgeoisie, Nasser en est venu progressivement à vouloir le «socialisme», mais sans oser confier la responsabilité de la construction au peuple. Aussi voit-on toujours, dans le domaine de la pensée, ce même dualisme de l'époque antérieure se poursuivre tranquillement.

L'échec de cette dernière tentative - échec matériel d'abord, mais dans lequel l'agression ouverte de l'Occident a sa part de responsabilité - ouvre la crise actuelle. Une crise qui est donc la conséquence de l'échec de la «gauche», au sens de l'ensemble des forces susceptibles de dégager la sortie nationale populaire de l'impasse. Dans ces conditions le vide est comblé brutalement par le «projet intégriste». Mais celui-ci est, comme on va le dire maintenant, symptôme de crise et non réponse à celle-ci.

Car l'intégrisme s'alimente de la vision métaphysique médiévale, encore faut-il préciser, dans sa version la plus misérablement appauvrie, au mieux celle de Ghazzali, et plutôt celle des soufistes des moments les plus ternes de la décadence arabe. L'idéologie du mouvement est d'abord fondée sur le mépris de la raison humaine; et la véritable haine à l'encontre de ce qui fait l'islam dans sa grandeur - précisément la construction métaphysique rationalisante - exprimée par Sayed Qotb, est à ce titre plus qu'inquiétante. La priorité est alors nécessairement donnée à un attachement formaliste extrême aux rites, à la lettre (notamment la *Charia*), aux manifestations superficielles de ladite «identité» (l'habillement, etc.). Les préjugés réactionnaires les plus banals sont valorisés (fussent-ils en conflit avec les interprétations progressistes du passé!), comme pour ce qui a trait au statut des femmes. L'ignorance est masquée par le mythe passéiste d'un âge d'or antérieur à ce qui est décrit comme «la grande déviation», c'est-à-dire précisément la construction de l'Etat omeyyade (auquel a succédé l'époque abasside) à laquelle l'islam et le monde arabe sont pourtant redevables de leurs succès historiques. L'âge d'or en question - qu'on laisse dans le vague total - n'est relié à aucun projet social cohérent quelconque et, dans ces conditions, les contradictions les plus flagrantes de la vie quotidienne sont acceptées (on rejette l'Occident dans son ensemble mais on en accepte sa technologie sans encombre..., voire on se compromet dans tous les trafics de compromission possibles). L'inconsistance, l'inconscience même de la nature du défi, trouvent leur expression dans les écrits répétitifs qui ne dépassent pas la moralisation la plus plate. Ainsi en est-il de la fameuse «économie politique islamique», qui recopie - en la paraphrasant plus mal que bien - le néoclassicisme occidental le plus débile. Parallèlement les pratiques d'organisation répudient toute forme démocratique, même la plus élémentaire, en valorisant l'obéissance aveugle à «l'Imam», dans la pire tradition soufie.

De nombreux intellectuels arabes ont fait le procès impitoyable de l'impasse intégriste. Ils en ont démonté les ressorts - les attitudes névrotiques que le capitalisme périphérique occasionne systématiquement, notam-

ment dans les couches populaires de la petite bourgeoisie - comme ils en ont dévoilé les ambiguïtés politiques et les liens avec le «pétro-islam» américano-séoudi. Ainsi s'explique-t-on le succès du Wahabisme qui en d'autres circonstances n'aurait pas dépassé l'horizon des oasis d'Arabie Centrale. Comme on peut s'expliquer le soutien (hypocritement nié) que l'Occident apporte à un mouvement qui fait son affaire, par l'incroyable affaiblissement du monde arabe auquel il conduit, l'explosion des conflits internes, notamment confessionnels, de sectes et de fidélités organisationnelles.

S'il s'agit d'une impasse, c'est bien parce que le défi moderne impose de sortir de la métaphysique. Parce que l'on n'en a pas véritablement conscience, on pose la question de «l'identité culturelle» en termes inacceptables, dans un débat confus où «identité» (et «héritage») sont mis en contraste absolu avec «modernisation» (pris comme synonyme d'«occidentalisation».

L'identité des peuples est conçue comme immuable, au mépris de l'évidence: la (ou les) personnalité(s) arabo-islamique s'est transformée au cours des temps, comme celle des «Euro-chrétiens», et des autres... Mais on fabrique artificiellement un Euro-chrétien immuable, qu'on oppose à soi-même. Ainsi en arrive-t-on aux billevesées de Sayed Qotb sur le thème de la laïcité. Selon Qotb en effet la laïcité serait un produit spécifique au christianisme, tandis que la «spécificité» prétendue de l'islam serait au contraire qu'il ignore la distinction religion-société (*din wa dounia*). Qu'il en était de même dans l'Europe médiévale qui, pour les mêmes raisons que l'islam médiéval, ne séparait pas religion de société, que les deux constructions métaphysiques nécessaires au système tributaire sur les deux rives de la Méditerranée aient façonné les mêmes modes de pensée, échappe. L'ignorance permet beaucoup. L'identité est en effet réduite à sa dimension religieuse et celle-ci étant conçue comme un absolu immuable, on en déduit la proposition que la personnalité des peuples est elle-même immuable.

J'ai soutenu la thèse que le christianisme et l'islam avaient ainsi opéré une première révolution avec un plein succès. Cette révolution a permis au christianisme, au départ religion de révolte du peuple, et à l'islam, constitué en marge de l'Orient civilisé, de devenir l'un et l'autre l'axe centrai d'une construction métaphysique rationalisante conforme aux besoins d'une société tributaire avancée. A l'époque d'ailleurs, les «personnalités» en question sont tellement voisines qu'il est bien difficile de qualifier Ibn Rochd (Averroès) de musulman, Maïmonide de juif et Thomas d'Aquin de chrétien. Ils sont du même âge mental, se comprennent, se critiquent, apprennent l'un de l'autre sans réticences.

Mais le christianisme a fait une seconde révolution (bourgeoise) et s'engage peut-être dans la troisième. L'islam frappe encore aux portes de sa révolution nécessaire. Loin d'y appeler, les intégristes s'emploient à en éloigner l'horizon, ce dont l'Occident leur sait gré.

On peut certainement sortir de l'impasse. Mais cela implique plus qu'un combat sur le seul front de la pensée, d'abord que l'on amorce la sortie de l'impasse réelle, aux niveaux des pratiques sociales, économiques et

politiques. Je crois même que la transformation du monde réel entraînerait ipso facto l'effondrement des illusions de cette métaphysique du pauvre. D'ailleurs pendant la montée du nassérisme, l'intégrisme était impensable. Il reste que la transformation du monde réel exige également que l'on s'attelle à cette tâche que, par un opportunisme à courte vue, on a trop voulu ignorer, à savoir le dépassement du mode de pensée médiéval duquel le monde arabo-islamique n'est pas encore sorti. Mais dans ce domaine comme dans les autres on peut tirer profit de son propre retard. Comme dans le domaine de l'action matérielle le tiers monde dispose, s'il sait s'en servir, de l'accès aux technologies modernes sans passer nécessairement par toutes les étapes qui les ont précédées, dans le domaine de la pensée nous connaissons déjà, non pas seulement la pensée bourgeoise occidentale, mais également l'amorce de sa critique fondamentale dont il nous appartient de développer le potentiel universel. L'affirmation réelle de l'identité du peuple arabe, comme de celle des autres peuples du tiers monde, passe par ce chemin.

L'impasse du fondamentalisme islamique contemporain n'est pas la seule du genre. Au contraire tous les signes existent de réactions culturalistes analogues ailleurs, de l'Inde à l'Afrique noire. Dans tous les cas, il me semble que le repliement nationaliste culturaliste procède de la même méthode, qui est celle de l'eurocentrisme lui-même: l'affirmation de «spécificités» irréductibles qui déterminent le cours de l'histoire, ou plus exactement d'histoires incommensurables les unes aux autres. Mais il est bon de rappeler ici que ces «fondamentalismes» ne sont pas différents du fondamentalisme eurocentrique (qui lui-même d'ailleurs tend à prendre la forme d'un néo-fondamentalisme chrétien). Au contraire, ils n'en sont que le reflet, le complément en négatif.

V. ÉLÉMENTS POUR UNE CULTURE VÉRITABLEMENT UNIVERSELLE

La substitution d'un nouveau paradigme à celui sur lequel l'eurocentrisme se fonde est une tâche difficile de longue haleine. Des réponses satisfaisantes exigeront ici une théorie du politique et une théorie de la culture, complétant celle de l'économique, une théorie de leur interaction, lesquelles manquent encore toutes cruellement, tant dans la pensée bourgeoise dominante que dans les constructions inspirées du marxisme, sclérosées par le refus de poursuivre la tâche seulement amorcée par Marx.

Dans cette reconstruction l'importance d'une analyse de la théorie de la culture et de sa fonction dans le développement historique des sociétés n'a d'égal que la difficulté de la tâche. Cette importance tient au fait que le courant bourgeois dominant dans les sciences sociales s'est d'abord fondé sur une philosophie de l'histoire ouvertement culturaliste, puis, lorsque celle-ci perdait progressivement sa force de conviction, s'est réfugiée dans l'agnosticisme, refusant toute recherche du général au-delà du spécifique, ce qui oblige à rester dans la pénombre culturaliste. Les versions dominantes du marxisme vulgaire n'en diffèrent pas fondamentalement. La thèse dite des «deux voies» tente sans succès de concilier la mise en oeuvre des

concepts du matérialisme historique avec le préjugé eurocentrique de l'exceptionnalité du destin européen; tandis que celle des «cinq stades» élude la difficulté en rabotant les spécificités au point de réduire artificiellement la diversité des parcours historiques à la répétition mécanique du schéma européen.

Mais par quoi remplacer la théorie culturaliste rejetée? Toute la difficulté de la tâche s'exprime ici, et renvoie aux insuffisances de la connaissance scientifique de la société qui, aujourd'hui, nous paraissent criantes. Nous n'avons pas l'ambition de proposer une construction complète et cohérente capable de répondre à l'ensemble des questions qu'on est en droit de se poser à ce sujet, mais, plus modestement, de signaler quelques-uns des éléments qu'une telle construction doit intégrer dans sa problématique.

La reconstruction de la théorie sociale dans une perspective universaliste véritable doit avoir pour fondement une théorie du capitalisme réellement existant axée autour de la contradiction principale révélée par l'histoire de l'expansion mondiale de ce système.

On pourrait définir cette contradiction comme suit: l'intégration de toutes les sociétés de notre planète dans le système capitaliste mondial a créé les conditions objectives d'une universalisation devenue nécessaire. Néanmoins la tendance à l'homogénéisation sur la base de la vocation universelle de l'idéologie de la marchandise, sous-jacente dans le développement capitaliste, est entravée par les conditions mêmes de l'accumulation inégale. La base matérielle de la tendance à l'homogénéisation est fondée sur l'extension continue des marchés, en largeur et en profondeur. Le marché des marchandises et des capitaux s'étend peu à peu de la région au pays, puis au monde entier, et s'empare progressivement de tous les aspects de la vie sociale. La force de travail elle-même, d'abord limitée dans ses migrations par des handicaps divers, sociaux, linguistiques, juridiques, tend à acquérir une mobilité internationale.

La vie culturelle étant le mode d'organisation de l'utilisation des valeurs d'usage, l'homogénéisation de celles-ci par leur soumission à la valeur d'échange généralisée va tendre à homogénéiser la culture elle-même. La tendance à l'homogénéisation n'est pas la conséquence nécessaire du développement des forces productives tout court, mais du contenu capitaliste de ce développement. Car le progrès des forces productives dans les sociétés précapitalistes n'impliquait pas la soumission de la valeur d'usage à la valeur d'échange et, de ce fait, s'accompagnait de la diversité des voies et des modalités du développement. Le mode capitaliste implique la dominance de la valeur d'échange et donc l'uniformisation. La tendance à l'homogénéisation du capitalisme opère avec une force quasi irrésistible au niveau des techniques industrielles de production, dans le champ des modes de consommation, styles de vie, etc., avec une puissance atténuée dans les domaines de l'idéologie et de la politique. Elle n'opère plus qu'à peine dans celui de l'usage des langues.

Quelles positions adopter à l'égard de cette tendance à l'uniformisation? On ne saurait regretter éternellement ce qui est historiquement irré-

versible: la francisation de l'Occitanie ou l'adoption du Coca Cola par le peuple cubain, pour prendre des exemples à des niveaux très différents. Mais la question se pose quand on regarde au-delà du présent. Doit-on se féliciter de cette tendance du capitalisme à l'homogénéisation, comme on se féliciterait du progrès des forces productives? Doit-on la soutenir, c'est-à-dire ne jamais s'y opposer activement, en rappelant le caractère réactionnaire des mouvements du XIXe siècle visant à la destruction des machines? Doit-on regretter seulement qu'elle opère par des moyens de classe, et qu'elle soit de ce chef d'une efficacité limitée? Conclure que le socialisme ira dans la même direction, mais plus vite et moins douloureusement?

Deux tendances ont toujours coexisté à cet égard. Marx lui-même, tout au moins dans la première moitié de sa vie active, adopte un ton élogieux quand il parle du progrès des forces productives, des réalisations de la bourgeoisie, de la tendance à l'uniformisation, laquelle libère l'homme des horizons bornés du village. Mais progressivement des doutes s'installent en lui, et le ton de ses écrits ultérieurs est plus nuancé. Le mouvement ouvrier, dans sa tendance dominante, a fait l'éloge de la «civilisation universelle» en construction. La croyance en la fusion des cultures (et même des langues) prédomine dans la IIe Internationale: qu'on pense à la tentative de l'esperanto. Démenti par la guerre de 1914, ce cosmopolitisme naïf réapparaît après la seconde guerre mondiale, quand américanisation paraît synonyme de progrès, ou tout au moins de modernisation.

Cela étant, il reste que la critique fondamentale du capitalisme exige celle de ce mode de consommation et de vie, qui lui même est le produit du mode de production capitaliste. Cette critique n'est d'ailleurs pas aussi utopique qu'on le dit souvent: le malaise dont souffre la civilisation occidentale en témoigne. Car en fait, la tendance à l'uniformisation implique le renforcement de l'adéquation de la superstructure aux exigences de l'infrastructure capitaliste. Elle est réduction des contradictions motrices, donc réactionnaire. La résistance spontanée des peuples à cette uniformisation exprime donc le refus de se soumettre aux rapports d'exploitation qui la sous-tendent.

Mais aussi et surtout cette tendance à l'uniformisation se heurte aux limites que l'accumulation inégale lui impose. Celle-ci accélère les tendances à l'homogénéisation réelle au centre, tandis qu'elle les annule pratiquement pour la grande masse des peuples de la périphérie, qui ne peuvent accéder au mode de consommation moderne, réservé ici à une minorité. Pour ces peuples, souvent démunis des moyens élémentaires de la simple survie, il ne s'agit pas de malaise, mais de tragédie. Ainsi donc le capitalisme réellement existant est devenu un handicap au progrès ultérieur des forces productives à l'échelle mondiale, car le mode d'accumulation qu'il impose à la périphérie exclut la perspective d'un rattrapage. C'est la raison majeure pour laquelle le capitalisme est objectivement dépassé à l'échelle mondiale.

Néanmoins quelle que soit l'opinion que l'on ait de ce modèle de société et de ses contradictions internes, il n'en conserve pas moins une grande force. Il exerce une attraction fascinante en Occident et au Japon non seu-

lement sur les classes dirigeantes, mais aussi sur les travailleurs, témoignant ainsi de l'hégémonie de l'idéologie du capitalisme sur l'ensemble de la société. Les bourgeoisies du tiers monde ne connaissent pas d'autre objectif; elles imitent le modèle de consommation occidental et l'école reproduit dans ces pays les modèles d'organisation du travail qui accompagnent les technologies occidentales. Mais les peuples de la périphérie eux-mêmes sont les victimes désignées de ce procesus d'expansion de l'homogénéisation des aspirations et des valeurs. L'intensification prodigieuse de la communication par des médias désormais mondialisés a certainement modifié non seulement quantitativement mais aussi qualitativement, les données de la contradiction engendrée par l'expansion inégale du capitalisme. L'aspiration à l'accès aux modèles de consommation occidentaux a désormais pénétré de larges sections des masses populaires. Simultanément le capitalisme se révèle toujours davantage incapable de satisfaire cette aspiration. Les sociétés nationales populaires, qui se sont libérées de la soumission aux exigences de l'expansion mondiale du capitalisme, doivent composer avec cette contradiction nouvelle réelle, qui n'est que l'une des expressions du conflit entre les tendances socialistes et celles du capitalisme qui s'affrontent en leur sein.

L'impasse n'est donc pas seulement idéologique. Elle est réelle, elle est celle du capitalisme, incapable de parachever l'oeuvre qu'il a mis à l'ordre du jour de l'histoire. La crise de la pensée sociale est donc d'abord, dans sa dimension principale, celle de la pensée bourgeoise qui refuse cette constatation, laquelle la contraindrait à accepter que le capitalisme n'est pas la «fin de l'histoire», la «rationalité définitive et éternelle». Mais elle s'exprime également dans les limites du marxisme qui, sous-estimant la dimension de l'inégalité immanente à l'expansion mondiale du capitalisme, a imaginé une stratégie de réponse socialiste aux contradictions qui s'est avérée impossible.

Prendre la mesure exacte de cette contradiction qui est la contradiction la plus explosive que le capitalisme ait engendrée, implique qu'on replace la polarisation centres/périphéries au coeur de l'analyse et non à sa marge.

Or de concession en concession les forces de gauche et du socialisme en Occident ont fini par renoncer à donner à la dimension impérialiste de l'expansion capitaliste la place centrale qu'elle doit occuper dans l'analyse de la réalité et dans la définition des stratégies progressistes d'action. Ce faisant elles se sont ralliées à l'idéologie bourgeoise dominante dans ce qu'elle a de plus essentiel: l'eurocentrisme et l'économisme.

Le terme même d'impérialisme est désormais frappé d'interdit, jugé «non scientifique». On s'impose donc des contorsions de langage pour lui substituer le terme plus «objectif» de «capital international», voire «transnational», etc. Comme si le monde était façonné par des lois purement économiques, expressions des exigences techniques de la reproduction et de la valorisation du capital. Comme si l'Etat et la politique, la diplomatie et les armées avaient disparu de la scène! L'impérialisme, c'est précisément cet ensemble réel des exigences et lois de la reproduction du capital, des al-

liances sociales nationales et internationales qui les sous-tendent et des moyens politiques qu'elles mettent en oeuvre.

Pour comprendre le monde contemporain il est donc indispensable d'axer son analyse sur le développement inégal et l'impérialisme. C'est alors et alors seulement que l'on parviendra à imaginer une stratégie de transition «au-delà du capitalisme». Cet obstacle c'est la difficulté d'un désengagement par rapport au système mondial tel qu'il est dans sa réalité. Cette difficulté est même, en fait, plus grande encore pour les sociétés du centre que pour celles de la périphérie. Et c'est là en définitive le sens du fait impérialiste. Les sociétés du centre, façonnées autour du surplus impérialiste dans leur composition sociale comme dans les avantages tirés de leur accès aux ressources naturelles du globe, conçoivent mal la nécessité d'une restructuration globale. Une alliance populaire anti-impérialiste capable de renverser la vapeur est, de ce fait, plus difficile à constituer. Par contre, dans les sociétés de la périphérie, le désengagement est la condition d'un développement des forces productives capable de répondre aux besoins et aux exigences exprimées par la plus grande masse. Cette différence fondamentale explique que, jusqu'à présent, les brèches dans le système capitaliste ont toutes été faites à partir de la périphérie du système. Les sociétés de la périphérie qui amorcent ainsi «l'après-capitalisme» à travers des stratégies que je préfère qualifier de nationales-populaires plutôt que de «construction socialiste», sont contraintes par là même d'affronter toutes les difficultés qu'implique la déconnexion.

La contradiction principale du capitalisme réel a donc mis à l'ordre du jour une révolution anti-capitaliste - parce que dirigée nécessairement contre le capitalisme tel qu'il est vécu par les peuples qui en subissent plus que d'autres les conséquences tragiques - mais devant laquelle reste à accomplir la tâche que le capitalisme n'a pu et ne peut pas parachever.

Certains de ces problèmes ne sont certes pas nouveaux puisque les révolutions russe et chinoise y ont été confrontées dès l'origine. Mais il faut en reprendre la discussion, à la lumière des leçons de l'histoire, ce qui implique tout autre chose que le jugement eurocentrique à l'emporte pièce concluant à la faillite du socialisme et au retour progressif au capitalisme.[16] Il en est de même, mutatis mutandis, de la discussion des leçons à tirer du mouvement radical de libération nationale qui a connu son apogée durant *l'ère de Bandoung*, de 1955 à 1975.[17]

Sans doute les sociétés dites socialistes (il vaut mieux les qualifier de nationales populaires) n'ont-elles pas «résolu» le problème, tout simplement parce que la transition nationale populaire sera nécessairement consi-

---

16. Pour un renouvellement de la discussion sur le socialisme et notre thèse concernant la transition nationale populaire, voir: Samir Amin, *La déconnexion*, *op. cit.*; id. «L'Etat et le développement», *Socialism in the World*, n° 58, 1987, Belgrade. Cf. également chapitre IV.

17. Samir Amin, *Bandoung, trente ans après*, Le Caire-UNU, 1985; Sur ces thèmes concernant directement les options politiques actuelles, le lecteur pourra se reporter à nos analyses: id. *La déconnexion*, La Découverte, 1986, chap 2, section III; Amin, Arrighi, Frank, Wallerstein, *La crise, quelle crise?*, Maspéro, 1982; Samir Amin, *Une autre configuration des relations Est-Ouest et Nord-Sud est-elle souhaitable, possible, probable?*, Colloque de Delphes, 1986

dérablement plus longue qu'on ne l'avait imaginé, confrontée à la tâche nécessaire de développer des forces productives dans un conflit permanent avec la logique de l'expansion capitaliste mondiale et sur la base de rapports sociaux internes conflictuels (ce que nous avons appelé la dialectique des trois tendances: socialiste, capitaliste locale et étatiste). Ici, dans les sociétés ayant accompli leur révolution nationale populaire (dite révolution socialiste) la dialectique des facteurs internes reprend son rôle décisif. Sans doute, parce que la complexité de cet «au-delà du capitalisme» n'avait pas été pleinement saisie, le projet soviétique - tel quel - avait-il exercé pendant une quarantaine d'années une attraction forte entre autres sur les peuples de la périphérie. La critique maoïste de ce projet avait aussi, de ce fait, exercé à son tour une attraction considérable pendant une quinzaine d'années.

Aujourd'hui une meilleure prise de conscience de la dimension réelle du défi a déjà imposé moins d'enthousiasme naïf et plus de circonspection à l'égard des recettes «définitives» qui se succèdent. Il s'agit là, en fait, d'un progrès de la pratique et de la pensée, d'une «crise» au sens positif de ce terme, et non d'un «échec» qui préfigurerait la capitulation et le «retour» à la normale, c'est-à-dire la réinsertion dans la logique de l'expansion capitaliste mondialisée. Le découragement, qui frappe les forces du socialisme en Occident et trouve dans la réalité des pays «socialistes» un alibi à ses propres faiblesses, a son origine ailleurs, au plus profond des sociétés occidentales elles-mêmes: tant qu'il n'aura pas pris une conscience lucide des ravages de l'eurocentrisme, le socialisme occidental restera voué à piétiner.

Pour les peuples de la périphérie, il n'y a pas d'autre choix possible que celui qui a été précisément à la clé de ces révolutions dites «socialistes». Sans doute les choses ont-elles beaucoup changé depuis 1917 ou 1949. Aussi les conditions de nouvelles avancées nationales populaires dans le tiers monde comtemporain ne permettent-elles pas de reproduire simplement un cheminement analogue, tracé à l'avance par quelques recettes. Dans ce sens, la pensée et la pratique inspirées du marxisme gardent leur vocation universelle pleinement affirmée et leur vocation afro-asiatique particulière encore davantage. Dans ce sens, le «contre-modèle» dit socialiste, en dépit de ses limites actuelles, garde une force d'attraction qui grandit dans les pays de la périphérie. Les explosions anti-systémiques, des Philippines à la Corée et au Brésil en passant par l'Iran et le monde arabe, en dépit des ambiguïtés - voire des impasses - de leur expression à ce premier stade de leur développement, annoncent d'autres avancées nationales populaires. Les sceptiques, prisonniers de l'eurocentrisme, non seulement n'avaient pas imaginé ces explosions, mais encore en avaient décrété l'impossibilité.

La configuration actuelle nous avait amené à rappeler l'analogie qu'elle inspire avec celle de la longue transition hellénistique. Dans la conclusion de *Classe et nation*, nous avions proposé d'analyser cette transition en termes de «décadence» par opposition à ceux de la «conscience révolutionnaire» et suggéré que l'éclatement de la centralisation tributaire du surplus et la substitution de l'émiettement féodal de celui-ci, loin de représenter un

«recul» négatif, était la condition de la maturation rapide de son dépassement ultérieur par la centralisation capitaliste. Aujourd'hui la libération de cette dernière (par la déconnexion) constitue de la même manière la condition d'une recomposition ultérieure d'un nouvel universalisme. Au plan culturel, cette dialectique du mouvement en trois temps - universalisme tronqué de l'eurocentrisme capitaliste/affirmation de la spécificité nationale populaire/recomposition d'un universalisme socialiste supérieur accompagne l'exigence de la déconnexion.

On peut pousser l'analogie dans le monde culturel. L'hellénisme avait créé un universalisme (régional bien entendu et non planétaire) au niveau des classes dirigeantes de l'Orient ancien. Cet universalisme, bien que tronqué par son contenu de classe, et de ce fait inacceptable pour les masses populaires (qui se sont réfugiées alors dans les religions chrétienne et musulmane et dans les provincialismes paysans), préfigurait par certains aspects celui du capitalisme. C'est, entre autres, l'une des raisons qui ont appelé la Renaissance à aller s'y abreuver. Aujourd'hui, l'universalisme capitaliste, en dépit de ses limites eurocentriques immanentes, n'est-il pas l'expression de «la» culture universelle des classes dirigeantes? Sa version populaire dégradée à l'usage des masses - le «consumisme» plus ou moins opulent en Occident, misérable dans le tiers monde - n'est-elle pas également à la fois attraction forte et impasse par la frustration qu'elle provoque? Il se dessine donc un rejet nationaliste culturaliste de l'universalisme eurocentrique d'une part tandis que d'autre part se cristallisent les éléments qui pourront constituer le fondement ultérieur de l'universalisme supérieur du socialisme. Si cette cristallisation progresse assez rapidement le temps creux de l'affirmation culturaliste simplement négative pourra être abrégé.

Parce que nous sommes en plein dans ce temps creux les enjeux du débat sur l'eurocentrisme sont considérables. Au capitalisme central (européen) correspond une formulation achevée de l'idéologie du capitalisme - l'économisme eurocentrique - qui conduit à l'impasse. Dans les périphéries les idéologies et cultures communautaires et tributaires d'origine sont toutes, du fait de la périphérisation, en déclin et en crise. Mais à défaut de perspective universaliste véritable fondée sur la critique de l'économisme et enrichie de la contribution de tous les peuples, on ira vers une confrontation stérile dans laquelle l'eurocentrisme des uns et les eurocentrismes inversés des autres s'affronteront dans une ambiance de fanatismes destructifs.

La crise morale et politique n'épargne pas les sociétés opulentes. L'eurocentrisme est ici en crise, malgré les apparences de santé robuste des préjugés qu'il alimente. L'anxiété face à un défi que l'on ressent confusément insurmontable et les risques de catastrophe qu'il nourrit s'expriment par le regain de l'irrationnel, allant de la popularité renouvelée de l'astrologie aux gestes terroristes. Ainsi donc, comme souvent, la réaction à un défi nouveau est, dans un premier temps, plus négative que positive. On ne critique pas l'universalisme eurocentrique du capitalisme pour aller de l'avant sur la base d'un nouvel universalisme; on rejette toute aspiration à l'universalisme

au profit d'un «droit à la différence» (ici des cultures et des organisations sociales) qu'on invoque pour s'abstenir de porter un jugement sur ladite différence. C'est ce que j'appelle le «provincialisme», aujourd'hui à la mode. L'opinion selon laquelle toute personne a le droit - et même le pouvoir - de juger les autres est mise en échec par l'attention qu'on porte à la relativité de ces jugements. Sans doute ceux-ci peuvent-ils être erronés, superficiels, hâtifs ou relatifs. Et il faut accepter qu'aucun dossier n'est jamais définitivement clos, que le débat est continu. Mais précisément il faut le poursuivre, et non y renoncer sous prétexte que les représentations qu'on se fait de l'autre sont et seront toujours infidèles: que le Français ne comprendra jamais la Chine (et inversement), ni l'homme la femme, etc.; autrement dit, qu'il n'y a pas d'espèce humaine mais seulement «des gens». On prétend que seul l'Européen peut vraiment comprendre l'Europe, le Chinois la Chine, le chrétien le christianisme, le musulman l'islam, puisque l'eurocentrisme des uns est complété par l'eurocentrisme inversé des autres.

A la périphérie l'explosion récente des mouvements politiques de masse animés par le nationalisme culturaliste, en réponse aux aspects culturels de l'impérialisme moderne, constitue probablement la donnée objective réelle qui a fait prendre conscience de cette dimension culturelle des problèmes de notre temps, masquée par l'eurocentrisme dominant et, de ce fait, sous-estimé par le marxisme classique. Il reste que cette explosion a peu contribué à faire progresser les analyses et la maîtrise conceptuelle. Au contraire elle a renforcé l'expression irrationnelle des émotions se substituant aux analyses.

Dans ces conditions, deux littératures d'apparence opposées, en fait symétriques, ont trouvé leur chemin. A un pôle les littératures des fondamentalismes religieux de toute espèce - islamique, hindouiste, judaïste (on en parle peu, mais il existe bien sûr), chrétien, etc. - et des provincialismes exaltant le folklore en les présentant comme un produit supérieur, toutes fondées sur l'hypothèse de «l'incommensurabilité» des spécificités culturelles. A l'autre pôle la reprise plate de l'éloge bourgeois de la société capitaliste, sans le moindre progrès dans la conscience de son eurocentrisme fondamental.

Il est nécessaire dans la critique culturelle de l'eurocentrisme et des eurocentrismes inversés, de dépasser ce dialogue de sourds. La discussion de la dimension culturelle des problèmes liés au développement inégal reste néanmoins difficile et confuse. La raison de fond en est - comme on l'a dit - la pauvreté des instruments d'une analyse scientifique des rapports entre les trois dimensions qui constituent la réalité sociale: l'économique, le pouvoir et le politique, le culturel et l'idéologique.

Peut-on imaginer des évolutions politiques ici et là qui soient de nature à favoriser un meilleur dialogue et à travers lui la progression au-delà du capitalisme vers le socialisme universel? La responsabilité des forces de gauche et du socialisme est précisément de le concevoir et d'agir pour le rendre possible.

L'eurocentrisme est un facteur puissant pesant dans le sens inverse. L'anti-tiersmondisme, qui a aujourd'hui le vent en poupe, apporte ainsi sa

contribution au glissement à droite. Certaines fractions du mouvement socialiste en Occident refusent, certes, ce glissement. Mais c'est alors le plus souvent pour se réfugier dans l'autre discours non moins eurocentrique, celui de l'ouvriérisme traditionnel, selon lequel seules les classes ouvrières mûres (lire européennes) seraient porteuses de l'avenir socialiste. Un discours impuissant, en contradiction avec les enseignements les plus évidents de l'histoire.

Une question nouvelle est donc posée à l'humanité. Si l'on persiste dans la voie du développement en cours, la contradiction «Nord-Sud» deviendra fatalement de plus en plus explosive, engendrant entre autres un racisme agressif accru dans les pays du capitalisme développé, dont l'anti-tiersmondisme actuel n'est qu'un signe précurseur.

Pour les peuples de la périphérie le choix inévitable est: avancée démocratique nationale populaire ou impasse culturaliste passéiste. L'option progressiste ne saurait cependant être réduite à une quelconque recette simple, car chacune de ses trois composantes, socialiste, capitaliste et étatiste est essentielle et, simultanément, en partie complémentaire et en partie conflictuelle avec les deux autres. Par exemple la recette bureaucratique du «socialisme d'Etat» qui prétend sacrificier la démocratie au «développement national» a démontré que les blocages qu'elle entraîne remettent en cause le développement lui-même au-delà de certaines limites. Mais en sens inverse la proposition, à la mode aujourd'hui en Occident, de ne retenir que l'objectif démocratique - lui-même d'ailleurs réduit aux droits de l'homme et à la démocratie électorale pluraliste - a déjà démontré son inefficacité dans un laps de temps plus court qu'on ne l'imaginait. Comme on l'a vu à propos du Brésil, des Philippines et de quelques autres expériences en cours, la démocratie doit conduire à des transformations sociales gigantesques ou périr. Or ces transformations nécessaires heurtent déjà de front les intérêts du système capitaliste dominant.

Sans doute, «si» l'Occident, au lieu de faire obstacle aux transformations sociales progressistes nécessaires à la périphérie, s'engageait dans le soutien de celles-ci, la contrainte du «nationalisme» contenu dans le thème de la déconnexion s'en trouverait réduite d'autant. Mais l'hypothèse n'est aujourd'hui guère plus que l'expression d'un voeu pieux. Le fait est que l'Occident est, jusqu'ici, l'adversaire acharné de toute progression dans cette direction.

Faire cette constatation réaliste, c'est finalement reconnaître que l'initiative dans la transformation du monde revient aux peuples de la périphérie. C'est eux qui, en se désengageant vis-à-vis du développement mondial en cours, contraignent les peuples occidentaux à prendre conscience du défi véritable et à voir plus loin que le bout de leur lorgnette. Une constatation que, depuis 1917, rien n'est venu infirmer.

Mais c'est alors aussi accepter que la longue marche de la démocratie nationale populaire restera heurtée, tissée de conflits inévitables, d'avancées et de reculs inégaux. A l'image d'Epinal de la «construction du socialisme» on doit substituer celle de cette voie difficile, longue et incertaine.

Le jugement relativement négatif porté à l'endroit de l'Occident n'exclut pas que les choses puissent changer sur ce plan également. En ouvrant le débat sur un «autre développement» en Occident même et sur les conséquences favorables que l'amorce de celui-ci pourrait avoir pour l'évolution de l'Est et du Sud, nous avons voulu insister sur les responsabilités de la gauche occidentale et par là même sur les possibilités qui lui sont offertes. Une conscience lucide des ravages de l'eurocentrisme est ici un préalable au changement souhaitable.

Car si la version de droite de l'idéologie occidentale assume toutes les conséquences de son eurocentrisme, en revanche l'ambition universaliste alimente dès l'origine les idéologies de gauche, et d'abord de la gauche bourgeoise elle-même qui a forgé les concepts de progrès, raison, droit et justice. Par ailleurs la critique du capitalisme eurocentrique n'est pas sans écho au centre. Aucune muraille de Chine ne sépare le centre de la périphérie dans le système mondial. Les héros de la jeunesse progressiste de l'Occident n'ont-ils pas été, un jour, Mao, Che ou Fanon?

C'est pourquoi nous nous adressons ici aux intellectuels de la gauche européenne, en sollicitant l'ouverture d'un dialogue véritable, parce que le rôle de l'Europe - et plus particulièrement encore de la France - peut être ici plus décisif qu'on ne le pense.

La soumission à la seule logique de l'économie mondiale exige en effet qu'un gendarme se charge de réprimer les révoltes des peuples de la périphérie victimes du système et écarte le danger que les Etats socialistes ne tirent bénéfice d'alliances éventuelles avec ces peuples, fonction qui ne peut être remplie par d'autres que les Etats-Unis. La construction d'un néo-impérialisme européen, prenant la relève de l'hégémonie américaine, reste, pour l'avenir concevable, un rêve impossible. Le ralliement atlantiste qu'implique donc cette logique capitaliste pure réduit fatalement le projet européen à demeurer dans les strictes limites d'une concurrence mercantile entre l'Europe, le Japon et les Etats-Unis, sans aspiration à une quelconque autonomie culturelle, idéologique, politique et militaire. Mais dans cette perspective l'Europe reste menacée de destruction totale en cas de conflagration, ou d'être à la merci d'un accord éventuel des superpuissances par-dessus sa tête.

En réponse à cette perspective médiocre - dans laquelle d'ailleurs la construction européenne fragilisée resterait menacée d'éclatement à tout moment - l'Europe pourrait-elle contribuer à la construction d'un monde polycentrique véritable à tous les sens du terme, c'est-à-dire respectueux de voies sociales et économiques de développement différentes? On pourrait alors imaginer que ce cadre définissant un ordre international nouveau ouvrirait la voie en Europe même à des avancées sociales impossibles si l'on reste enfermé dans la logique stricte de la seule «compétitivité». Autrement dit qu'il permettrait l'amorce de percées dans la direction de l'extension d'espaces sociaux non marchands, seule voie d'un progrès socialiste dans les conditions de l'Occident. Des rapports Est-Ouest détendus en Europe, se substituant à la stratégie de la pression par la course aux armements et à l'illusion dangereuse de parvenir par ce moyen à détacher l'Europe orien-

tale de l'Union Soviétique, favoriserait aussi le progrès socialiste démocratique que Gorbatchev semble souhaiter. Des rapports Nord-Sud différents pourraient alors être promus, dans une perspective soutenant la transition nationale populaire nécessaire dans le tiers monde. Cette option, celle du «non-alignement européen» - qui est la forme de la «déconnexion» dans les conditions historiques de cette région du monde - est le seul moyen d'enrayer un déclin probablement inévitable autrement.[18] Si par déclin on entend la renonciation à un projet sociétaire progressiste crédible et mobilisateur, pour se contenter de «s'ajuster» au jour le jour à des forces extérieures, d'être à la traîne des événements.

Beaucoup de raisons politiques et culturelles nous laissent croire que cette possibilité n'est pas nécessairement utopique. Quelqu'aient été les limites historiques de la vision gaullienne - limites qui lui ont interdit d'aller au-delà des intentions velléitaires - une évolution dans ce sens pourrait être reprise aujourd'hui. D'ailleurs celle-ci avait été amorcée au cours des années 70, timidement certes, avant que le ralliement atlantiste des années 80 ne vienne étouffer les espoirs placés en elle. La déception que ce revirement a entraîné explique une bonne partie des réactions violentes de ceux qui avaient attendu de l'Europe - et en premier lieu de la France - l'inauguration d'un comportement nouveau dans les relations mondiales. En jetant de l'huile sur le feu par l'exploitation du préjugé eurocentrique, les forces hostiles à la remise en cause de l'hégémonie américaine tentent aujourd'hui d'en rendre la perspective impossible.

L'eurocentrisme a conduit le monde dans une impasse grave. Si l'Occident reste enfermé sur les positions que cette tradition commande dans tous les domaines de la vision des rapports politiques, notamment Nord-Sud et Est-Ouest, les risques de conflits violents et de conversion à des positions racistes sauvages grandiront. Un avenir plus humain - universaliste respectueux de tous - n'est pas inscrit dans la nécessité inéluctable qui s'imposera d'elle-même, mais seulement dans l'ordre de la possibilité objectivement nécessaire, pour laquelle il faut combattre. L'option reste: universalisme véritable nécessairement socialiste ou barbarie capitaliste eurocentrique. Le combat nécessaire impose à ce que l'on peut appeler les forces de gauche au sens large du terme une prise de conscience active sur un certain nombre de ces questions fondamentales.

Le socialisme est au bout de ce long tunnel. Entendons par là une société ayant résolu le legs du développement inégal inhérent au capitalisme et simultanément donné à tous les êtres humains de la planète une meilleure maîtrise de leur devenir social. Il est clair alors que cette société ne sera supérieure à la nôtre sur tous les plans que si elle est mondiale, que si elle fonde un universalisme authentique qui exige la contribution de tous, des occidentaux comme de ceux dont le parcours historique aura été différent. Il est clair que le long chemin qui reste à parcourir pour y parvenir interdit de formuler des jugements «définitifs» sur les stratégies et les étapes à franchir, que les confrontations politiques et idéologiques - comme celles qui

---

18. CEDETIM, *Le non-alignement européen*, La Découverte, 1981

ont opposé en leur temps «révolutionnaires» et «sociaux-démocrates» par exemple - n'auront été que les péripéties de ce long combat. Il est clair que la nature de cette société humaine ne saurait faire l'objet d'une prévision dont pas même les futurologues ou les auteurs de science-fiction ne sont capables.

L'avenir reste ouvert. Il n'a pas été déjà vécu.

CHAPITRE III

Pour une vision non eurocentrique de l'histoire

POUR UNE THÉORIE SOCIALE NON EUROCENTRIQUE

Repérer systématiquement les déformations eurocentriques des idéologies et des théories sociales dominantes, en retracer la genèse et faire apparaître leurs faiblesses n'est pas suffisant. Un paradigme dépassé ne disparaît qu'à la condition qu'un autre paradigme, libéré des erreurs du premier, soit exprimé positivement. Dans cette perspective nous proposerons ici deux éléments de cette reconstruction, indispensable à notre avis.

Le premier (traité dans ce chapitre) est l'hypothèse du développement inégal comme explication de la naissance précoce du capitalisme dans les formations féodales de l'Europe, considérées comme une forme périphérique de la société tributaire, par opposition aux résistances plus opiniâtres que les formes tributaires achevées ont opposé à l'accomplissement du saut qualitatif. Cette hypothèse libère la théorie sociale de la déformation eurocentrique dans la vision de l'histoire, par l'universalisme des propositions concernant les lois de l'évolution sur lesquelles elle se fonde.

Le second (traité dans le chapitre IV) est l'hypothèse de la mondialisation de la valeur, comme explication de la dynamique du capitalisme réellement existant, reproduisant simultanément une tendance à l'homogénéisation du monde et une polarisation qui la rend impossible. L'hypothèse libère de la déformation eurocentrique dans la vision du monde contemporain et permet une réinterprétation féconde des crises du système et des amorces d'avancées «au-delà du capitalisme».

I. LE MODE DE PRODUCTION TRIBUTAIRE, FORME UNIVERSELLE DE LA SOCIÉTÉ PRÉCAPITALISTE AVANCÉE

Un débat permanent oppose les écoles d'historiens: peut-on parler de la société précapitaliste (en nous limitant ici aux seules sociétés avancées, fondées sur une organisation étatique clairement reconnaissable) au singulier? ou doit-on se contenter de décrire et d'analyser les différentes variantes concrètes des sociétés en question? Peut-on considérer le féodalisme comme une forme générale précédant le capitalisme, non seulement propre à l'Europe (et au Japon), mais dont on retrouverait l'analogue ailleurs? ou bien les différences seraient ici de nature et pas seulement de forme?

Nous prenons parti dans ce débat et développerons la thèse que le titre de cette section résume, à savoir que la forme que nous appelons tributaire est la forme générale de toutes les sociétés précapitalistes avancées, dont le féodalisme n'est qu'une espèce particulière. Comme on le verra au fur et à mesure que se développera notre argument, cette conceptualisation permet de résoudre la question du développement inégal dans la naissance du capitalisme et de sortir de l'impasse eurocentrique.

Le bilan de l'histoire proposé ne considère que trois stades consécutifs de nature universelle: le stade communautaire, longue transition à partir du communisme primitif, le stade tributaire qui caractérise l'ensemble des sociétés précapitalistes développées, enfin le capitalisme, devenu système mondial.

Le stade tributaire est l'histoire de toutes les civilisations fondées sur: 1° un développement des forces productives important: une agriculture sédentaire qui peut assurer plus que la survie, un surplus substantiel et garanti, des activités agricoles (artisanales) mettant en oeuvre un équipement de connaissances techniques et un outillage (à l'exception de machines) variés; 2° des activités improductives développées correspondant à l'importance de ce surplus; 3° une division en classes sociales fondée sur cette base économique; et 4° un Etat achevé qui dépasse la réalité villageoise.

Ce stade présente les aspects suivants: il comporte une grande variété de formes; mais il possède, par-delà cette variété, des caractères communs, puisque l'extraction du surtravail y est toujours commandée par la dominance de la superstructure, dans le cadre d'une économie commandée par la valeur d'usage; le mode fondamental y est le mode tributaire; le mode féodal en est une variante; le mode dit esclavagiste y figure à titre d'exception, interstitielle le plus souvent, en rapport avec les relations marchandes; la complexité des formations de ce stade implique, par-delà les rapports de production immédiats, des rapports d'échanges, externes et internes, qui font intervenir la problématique des rapports marchands et introduisent le concept de système de formations sociales; ce stade, enfin, n'est pas stagnant, mais au contraire caractérisé par un développement considérable des forces productives sur la base des rapports de production tributaires opérant au sein de formations saisies dans toute leur complexité.

Le capitalisme n'est pas un stade nécessaire pour la seule raison qu'il existe déjà, et à l'échelle mondiale. En fait, toutes les sociétés tributaires devaient obligatoirement remettre en question les rapports de production sur la base desquels elles s'étaient développées et inventer de nouveaux rapports, seuls capables de permettre un développement ultérieur des forces productives. Le capitalisme n'était pas destiné à être seulement une caractéristique européenne. Mais l'Europe, l'ayant inventé la première, s'est chargée ensuite de freiner l'évolution normale des autres continents. Ce qu'il faut expliquer donc, ce n'est pas seulement comment le capitalisme a été inventé en Europe, mais pourquoi il est apparu ici à un stade relativement précoce, et pourquoi ailleurs, dans des sociétés tributaires plus avancées, son apparition a tardé si longtemps.

Les périodes de transition d'un stade à un autre se distinguent des stades nécessaires par le fait que les éléments du changement l'y emportent sur les éléments de la reproduction. Certes, cette reproduction, dans tous les stades nécessaires, est loin d'exclure toute contradiction; autrement on ne comprendrait pas la raison pour laquelle un stade nécessaire n'est pas éternel. Mais, dans les stades nécessaires, la lutte des classes tend à être intégrée dans la reproduction. Par exemple, dans le capitalisme, la lutte des classes tend, du moins au centre, à être réduite à sa dimension économique, et par là même à devenir un élément de fonctionnement du système. Au contraire, dans les périodes de transition, elle s'épanouit pour devenir le moteur de l'histoire.

Tous les stades nécessaires donnent donc l'impression d'être immobiles. Sur ce plan, il n'y a pas de différence entre l'Europe et l'Asie, et même entre le passé et le présent. Toutes les sociétés du stade tributaire paraissent immobiles: ce que Marx dit de l'Asie s'applique tout aussi bien à la société féodale européenne. Sans doute, le capitalisme, par opposition aux sociétés du second stade, présente-t-il l'aspect d'un changement constant, dû à sa loi économique fondamentale. Mais cette révolution permanente des forces productives entraîne une adaptation non moins permanente des rapports de production, laquelle donne le sentiment que le système ne peut finalement être dépassé.

Ce résumé soulève certaines questions essentielles concernant la méthode du matérialisme historique.

On admet généralement qu'un mode de production est défini par une combinaison particulière de rapports de production et de forces productives. Il existe une tendance qui consiste à réduire ce concept à celui du statut du producteur: par exemple, esclave, serf ou travailleur salarié. Mais le travail salarié précède de plusieurs millénaires le capitalisme, et l'on ne saurait réduire celui-ci à sa généralisation. Le mode capitaliste combine en fait le travail salarié à un certain niveau de développement des forces productives. De même, la présence d'esclaves productifs ne suffit pas à définir un mode de production, dit esclavagiste, si elle n'est pas combinée à un état précis des forces productives.

Une liste exhaustive des statuts du travail rencontrés dans l'histoire des sociétés de classes ne peut être limitée aux trois modes de travail dépendants que sont l'esclavage, le servage et le salariat. Pour l'avoir fait, les marxistes eurocentriques ont finalement été contraints d'inventer un quatrième statut, celui de producteur membre d'une communauté («asiatique») soumise à l'Etat («esclavage généralisé»). Le malheur est que ce quatrième mode n'existe pas. Ce qui existe, et est d'ailleurs bien plus fréquent que l'esclavage ou le servage, c'est le travail du petit producteur (paysan), ni intégralement libre et marchand, ni rigoureusement enfermé par la propriété de la communauté, mais soumis néanmoins à la ponction tributaire. Il faut bien donner un nom à ce statut, et nous n'en voyons pas de plus approprié que celui de mode tributaire.

Si la généralisation des cinq stades de Staline est fausse, au même titre que celle des deux voies, devra-t-on renoncer à toute théorie? L'intérêt

de notre hypothèse, c'est de mettre l'accent sur les analogies profondes qui caractérisent les grandes sociétés de classes précapitalistes: pourquoi trouve-t-on des corporations à Florence, à Paris, à Bagdad, au Caire, à Fès, à Canton et à Calicut? Pourquoi le Roi Soleil rappelle-t-il l'empereur de Chine? Pourquoi le prêt à intérêt est-il interdit ici et là? N'est-ce pas la preuve que les contradictions qui caractérisent ces sociétés sont de même nature?

Quels sont donc ces caractères communs à toutes les sociétés précapitalistes qualifiées de tributaires? l'apparence immédiate révèle l'immense variété des organisations sociales qui occupent cette longue période de l'histoire. Est-il scientifique, dans ces conditions, de leur attribuer un dénominateur commun?

La tradition marxiste est ici contradictoire. Le marxisme académique s'est attaché à mettre l'accent sur la spécificité, au point quelquefois de renoncer à qualifier par le même terme des sociétés appartenant à des aires culturelles différentes, réservant par exemple le terme de féodal à l'Europe (plus l'exception japonaise) et le refusant à l'Asie. En sens contraire, la tradition du marxisme militant a toujours usé d'une terminologie englobante, qualifiant par exemple de féodal toutes les grandes sociétés manifestement moins avancées. L'une et l'autre tradition pourraient se réclamer de Marx si la question devait être réglée par la marxologie. Ainsi a-t-on fait remarquer que Marx utilisait le terme féodal avec une connotation générale qui était parfaitement comprise par ses contemporains et recouvrait au moins toute l'histoire européenne, des invasions barbares aux révolutions bourgeoises anglaise et française. Sa vision du féodalisme n'était pas celle des historiens bourgeois ultérieurs qui, à force de restrictions, ont réduit le champ de la féodalité à l'entre-Loire-et-Rhin durant quatre siècles. Mais Marx a aussi inventé le terme de mode de production asiatique, et dans des écrits parfois non publiés, comme les *Grundrisse*, repris certaines thèses de Montesquieu, Bernier, etc., prétendant opposer l'immobilisme asiatique à l'histoire mouvementée et rapide de l'Europe. Des débats animés ont régulièrement opposé les tenants des deux positions. D'une manière générale, la tendance dominante chez les Euro-Américains du monde académique souligne le caractère exceptionnel de l'histoire européenne.

La recherche éventuelle de l'unité, par-delà la diversité, ne s'applique qu'à des sociétés ayant un niveau de développement des forces productives comparable. Dans cette perspective, on peut proposer de considérer trois paliers dans le développement des forces productives, auxquels correspondent trois familles de rapports de production.

Au premier palier, le surplus est trop mince pour permettre plus que l'amorce de la constitution des classes et de l'Etat. Il serait donc absurde de confondre sous le même vocable des formations lignagères, claniques ou tribales et des formations étatiques. C'est pourtant ce que prétend la thèse qui place le mode asiatique dans la tran-sition aux sociétés de classes. Comment la Chine, qui produisait au XIe siècle autant de fer que l'Europe au XVIIIe et comptait cinq villes de plus d'un million d'habitants, peut-elle être rangée au tout début de la société de classes, alors que l'Europe, au

même niveau de développement des forces productives, était à la veille de la révolution industrielle? A ce premier palier, niveau faible de développement et rapports lignagers, claniques et tribaux sont indissolublement liés. Ce sont ces rapports qui permettent le démarrage du développement des forces productives au-delà de la phase du communisme primitif (le passage à l'agriculture sédentaire) et en même temps bloquent la poursuite de leur développement à partir d'un certain point. Là donc où l'on reconnaît de tels rapports, le niveau des forces productives est nécessairement bas; là où on ne les trouve plus, il est plus élevé. Les formes de la propriété qui se situent à ce premier palier présentent des traits communs fondamentaux: il s'agit toujours de propriété communautaire, dont l'usage est réglementé en fonction des systèmes de parenté qui régissent l'instance dominante.

Au second palier correspond un niveau de développement des forces productives qui permet et exige l'Etat, c'est-à-dire le dépassement de la dominance de la parenté, laquelle ne pourra subsister que soumise à une autre rationalité. Les formes de la propriété de ce second palier sont celles qui permettent à la classe dominante de contrôler l'accès au sol agricole et de prélever par ce moyen un tribut sur les paysans producteurs. Cette situation est commandée par la dominance de l'idéologie, qui revêt toujours la même forme: religion ou quasi-religion d'Etat.

Le troisième palier représente le niveau supérieur des forces productives du capitalisme. Ce niveau implique la propriété capitaliste, soit, à un pôle, le monopole du contrôle par la bourgeoisie des moyens de production, qui ne sont plus principalement le sol mais les machines, équipements et usines, et, à l'autre pôle, le travail salarié libre, l'extraction du surplus (ici, plus-value) se faisant à travers l'échange économique, c'est-à-dire la vente de la force de travail. Concrètement, le développement de l'agriculture au-delà d'un certain point exigeait des machines et des engrais, c'est-à-dire l'industrie, donc le capitalisme. Amorcé dans l'agriculture de la transition, le capitalisme devait donc s'épanouir ailleurs, avant de revenir à l'agriculture.

Ces définitions très générales et abstraites des trois formes de la propriété: communautaire (du sol), tributaire (du sol), capitaliste (des moyens de production autres que le sol), mettent l'accent sur le contenu de la propriété, entendue comme contrôle social, et non sur ses formes juridiques et idéologiques. Chaque forme de la propriété correspond nécessairement à un palier de développement des forces productives. Au premier palier, l'organisation de la production ne dépasse pas l'horizon lignager et villageois. Au second, elle est essentiellement réglée au niveau d'une société étatique, plus ou moins vaste, mais toujours sans commune mesure avec le village: la circulation du surplus rend compte de l'importance de l'artisanat spécialisé, des fonctions improductives, de l'Etat, des villes, du commerce, etc. Un niveau plus élevé de développement exigeait le marché généralisé, le marché capitaliste.

A ce niveau d'abstraction, chaque palier correspond à une exigence universelle.

La première des caractéristiques du mode de production qui marque le second palier de développement des forces productives est que l'extraction du surproduit y est obtenue par des moyens non économiques, le producteur n'étant pas séparé de ses moyens de production. Un tel caractère oppose ce premier mode de classe au mode communautaire qui le précède. Là, le surproduit n'est pas approprié par une classe exploiteuse, il est centralisé par un groupe dirigeant pour être utilisé collectivement ou redistribué conformément aux exigences de la reproduction. La confusion entre, d'une part, les rapports de coopération et de domination, et, d'autre part, les rapports d'exploitation, qui s'explique par le souci de combattre les simplifications naïves assimilant le mode communautaire à un communisme primitif idyllique, est à l'origine de l'absence de distinction qu'on constate entre le surproduit utilisé collectivement et le surproduit approprié par une classe exploiteuse. L'extraction du surproduit a donc la nature d'un tribut au profit de la classe exploiteuse; c'est précisément la raison pour laquelle nous avons proposé de l'appeler le mode tributaire.

La seconde caractéristique du mode tributaire est que l'organisation essentielle de la production y est fondée sur la valeur d'usage et non sur la valeur d'échange. Le produit conservé par le producteur est lui-même directement valeur d'usage destinée à la consommation et, pour l'essentiel, à l'autoconsommation. Mais le produit extrait par la classe exploiteuse est lui aussi directement pour elle valeur d'usage. C'est dire que l'essence de ce mode tributaire est de fonder une économie naturelle, sans échanges, sinon sans transferts (le tribut en est un), et sans redistributions.

La conjonction de l'extraction du surplus par des moyens non économiques et de la dominance de la valeur d'usage appelle nécessairement une réflexion sur l'aliénation. Car deux interprétations du matérialisme historique s'opposent depuis les origines. L'une réduit pratiquement la méthode à un déterminisme économique linéaire: le développement des forces productives engendre de lui-même l'ajustement nécessaire des rapports de production, par des révolutions sociales dont les acteurs révèlent la nécessité historique, puis la superstructure politique et idéologique se transforme pour refléter les exigences de la reproduction des rapports de production. L'autre met l'accent sur la double dialectique des forces productives et des rapports de production, d'une part, de ces derniers et de la superstructure, d'autre part.

La première interprétation assimile les lois de l'évolution de la société à celles qui régissent la nature. Cette interprétation poursuit l'oeuvre de la philosophie des Lumières et constitue l'interprétation bourgeoise radicale du marxisme. La seconde oppose le caractère objectif des lois de la nature au caractère composite objectif-subjectif des lois de la société.

La première interprétation ignore l'aliénation, ou bien l'étend à l'histoire entière de l'humanité. L'aliénation est alors un produit de la nature humaine transcendant l'histoire des systèmes sociaux; elle a ses racines dans l'anthropologie, c'est-à-dire dans le rapport permanent de l'homme à la nature. L'histoire se fait par la «force des choses». Les hommes (ou les classes) croient naïvement qu'ils font l'histoire: or leur marge de liberté ap-

parente est étroite, tant est pesant le déterminisme du progrès technique. La seconde interprétation conduit à distinguer deux plans de l'aliénation: celle qui résulte de la permanence du rapport homme-nature, lequel transcende des modes sociaux, définit la nature humaine dans sa dimension permanente mais n'intervient pas directement dans l'évolution de l'histoire sociale, c'est l'aliénation anthropologique; celle qui constitue le contenu de la superstructure idéologique des sociétés, c'est l'aliénation sociale.

En s'attachant à préciser les contenus successifs de cette aliénation sociale, on parvient à la conclusion que tous les systèmes sociaux précapitalistes de classes sont caractérisés par la même aliénation sociale, qu'on pourrait appeler l'aliénation dans la nature. Les caractères de celle-ci résultent d'une part de la transparence des rapports économiques d'exploitation et d'autre part du degré limité de maîtrise de la nature aux niveaux correspondants de développement des forces productives. Cette aliénation sociale doit prendre nécessairement un caractère absolu, religieux, condition de la place dominante que l'idéologie occupe dans la reproduction sociale. Par opposition, l'aliénation sociale du capitalisme est fondée sur, d'une part, l'opacification des relations marchandes et d'autre part un degré qualitativement plus avancé de maîtrise de la nature. L'aliénation marchande substitue donc l'économie à la nature comme force extérieure déterminant l'évolution sociale. La lutte pour l'abolition de l'exploitation et des classes implique la libération du déterminisme économique. Le communisme doit mettre un terme à l'aliénation sociale sans pour autant supprimer l'aliénation anthropologique. On constate certes l'existence d'échanges non monétaires ou même monétaires dans toutes les formations tributaires. Mais ces échanges ne sont qu'accessoirement marchands, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas fondés sur la valeur d'échange (la loi de la valeur) mais sur la valeur d'usage (les utilités comparatives). L'échange dans les formations tributaires est soumis à la loi fondamentale du mode tributaire comme, *mutatis mutandis*, la propriété du sol est soumise, dans le capitalisme, à la loi fondamentale de l'accumulation capitaliste.

L'argument en faveur de la variété et de la spécificité repose sur la confusion entre le mode de production et la formation sociale. Marx nous a pourtant bien enseigné le caractère abstrait du concept de mode de production: le mode capitaliste, par exemple, est un concept théorique (réduction à deux classes définies comme les deux pôles de la contradiction, absence de propriété non capitaliste, notamment du sol, etc.) et aucune formation capitaliste ne peut être réduite à ce mode, même la plus avancée, la plus achevée: l'existence de la propriété du sol et de la troisième classe, celle des propriétaires du sol, à laquelle correspond un troisième revenu, la rente, en est la preuve.

L'extraction d'un tribut ne peut jamais être obtenue par le seul exercice de la violence: il exige un certain consensus social. C'est là le sens de l'observation de Marx que «l'idéologie de la classe dominante est l'idéologie dominante de la société». Dans le mode tributaire, cette idéologie est exprimée par les grandes religions: christianisme, islam, hindouisme, bouddhisme, confucianisme. Elle fonctionne ici au service de l'extraction du sur-

plus, tandis que l'idéologie de la parenté dans le mode communautaire, également dominante, fonctionne au service de la reproduction de rapports de coopération et de domination, mais non d'exploitation. Aux modes communautaires et à la dominance de la parenté correspondent d'ailleurs des religions de terroir, par opposition aux religions d'Etat du mode tributaire.

La dominance de la superstructure est la première conséquence de la dominance de la valeur d'usage au niveau de la base économique, mais son fonctionnement agit à son tour sur la lutte des classes du mode tributaire. La classe exploitée ne lutte pas, généralement, pour la suppression totale de l'exploitation, mais seulement pour son maintien dans les limites raisonnables qu'exige la reproduction de la vie économique à un niveau de développement des forces productives qui implique des usages collectifs du surproduit. C'est le thème de l'empereur mandaté par le ciel. En Occident, le monarque absolu s'allie parfois, contre les féodaux, avec les paysans. Bien entendu, cette situation n'exclut ni la lutte des classes ni des percées en direction de l'abolition totale de l'exploitation: on a décelé des communismes paysans partout: en Europe, dans le monde musulman, en Chine. D'une manière générale, la lutte des classes s'exprime ici à travers la remise en question de l'idéologie sur son terrain propre: au christianisme des Eglises d'Etat s'opposent les hérésies albigeoise ou protestante, à l'islam sunnite le chiisme et le communisme quarmat, à Confucius le taoïsme, etc.

La quatrième caractéristique du mode tributaire est son apparence de stabilité, et même d'immobilisme, nullement limitée, bien sûr, à l'Asie. En réalité, cette apparence, trompeuse, est inspirée par le contraste avec le capitalisme. Fondée sur la valeur d'échange, la loi fondamentale interne du capitalisme est située au plan même de la base économique: la concurrence entre capitalistes impose l'accumulation, c'est-à-dire la révolutionnarisation permanente des forces productives. Fondé sur la valeur d'usage, le mode tributaire ne connaît pas, lui, d'exigence interne semblable au plan de sa base économique.

Pourtant, les sociétés tributaires ne sont pas immobiles. Elles ont réalisé des progrès remarquables dans le développement de leurs forces productives, que ce soit l'Egypte, la Chine, le Japon, l'Inde et l'Asie du Sud, l'Orient arabe et persan, l'Afrique du Nord et le Soudan ou l'Europe méditerranéenne ou féodale. Mais ces progrès n'impliquent pas un changement qualitatif des rapports de production. De la même manière, les Etats-Unis de 1980 et l'Angleterre de 1780 correspondent à deux moments extrêmes du développement des forces productives sur la base des mêmes rapports capitalistes. Des rapports de production nouveaux surviennent pour surmonter un blocage entraîné par la résistance des rapports anciens et permettent ainsi un nouveau développement.

La lutte des classes qui opose les producteurs paysans à la classe de leurs exploiteurs tributaires occupe toute l'histoire des formations tributaires, autant en Asie ou en Afrique qu'en Europe. Mais il existe une différence essentielle entre cette lutte et celle qui oppose prolétaires et bourgeois dans le capitalisme. La seconde devrait pouvoir se conclure par la victoire du prolétariat et l'instauration d'une société sans classes. La première ne

pouvait pas se clore par la victoire paysanne. Chaque victoire arrachée par les paysans affaiblissait en effet la classe exploiteuse tributaire au bénéfice d'une troisième classe naissante, la bourgeoisie, laquelle émergeait pour une part à côté de la paysannerie, à partir du capital, marchand, et pour une autre part au sein de celle-ci, dont la libération, fût-elle partielle, ouvrait la voie à une différenciation interne. La lutte des classes n'en reste pas moins, dans le mode tributaire, le moteur de l'histoire, puisqu'elle constitue la contradiction par le mouvement de laquelle ce mode devait être dépassé. La recherche par la classe tributaire d'un plus grand surplus n'est certainement pas une loi économique interne analogue à la poursuite de profit capitaliste, mais elle contraint, sous l'impulsion de la lutte paysanne, la classe tributaire et les paysans à améliorer les méthodes de production.

C'est aussi la lutte des classes qui explique, au moins en partie, la politique extérieure de la classe tributaire. Celle-ci cherche à compenser ce qu'elle perd à l'intérieur de la société qu'elle exploite par un expansionisme qui lui permet de subjuguer d'autres peuples et de se substituer à leurs classes exploiteuses. Les guerres féodales procèdent de cette logique. Il est même arrivé qu'une classe tributaire soit parvenue à mobiliser le peuple dans ce genre d'aventures. Le parallèle s'impose avec la relation qui commande, dans le capitalisme, la dépendance de la politique extérieure à l'égard de la lutte des classes interne, même si la loi de l'accumulation capitaliste est différente dans sa nature. Et ce parallèle se poursuit avec l'impérialisme, alliance de la bourgeoisie et du prolétariat d'un pays dirigée vers l'extérieur, comme Marx et Engels l'avaient pressenti pour l'Angleterre.

Avant d'aborder la question des spécificités des différentes formations tributaires, il faut élucider une série de questions théoriques qui concernent les relations d'échange et de circulation.

Il n'existe pratiquement pas, dans la réalité, de «mode de production petit marchand simple» autonome. La définition conceptuelle de ce mode, qui n'implique pas de classe exploiteuse mais seulement des petits producteurs propriétaires de leurs moyens de production et spécialisés, échangeant leur produit selon la loi de la valeur, en indique bien le statut épistémologique particulier.

Marx avait déjà attiré l'attention sur les conditions nécessaires pour que l'échange s'opère conformément à la loi de la valeur: que l'échange soit non occasionnel mais systématique, non monopolistique mais concurrentiel, non marginal mais portant sur des quantités permettant l'ajustement de l'offre et de la demande. Ce n'est pas le cas général des échanges concernant les sociétés dites primitives étudiées par l'anthropologie. De même dans les formations tributaires, caractérisées par l'absence de marché généralisé des moyens de production et par l'importance de l'autosubsistance, l'échange opère en général conformément à la théorie néoclassique dite de la valeur plutôt qu'à la loi de la valeur, laquelle s'appliquait précisément, sous sa forme transformée, au capitalisme.

Beaucoup de confusions caractérisent les débats sur la question de savoir si les échanges dans les sociétés précapitalistes ont ou non un impact dissolvant. Il ne faudrait jamais perdre de vue que l'échange, qui ne porte

que sur une fraction de surplus, est dominé par la loi du mode tributaire. Tous les développements historiques concernant l'importance relative et comparative des flux d'échanges, des organisations marchandes, des agglomérations urbaines, etc., sans être inutiles, ne répondent pas aux questions essentielles. Le fait qu'aucune économie tributaire n'a jamais été «naturelle» ne prouve rien, ni pour ni contre la thèse du pouvoir dissolvant des relations marchandes.

Nous ne sous-estimons pas l'importance des relations marchandes. Nous avons souvent souligné leur rôle dans les formations arabes, et montré qu'elles avaient eu un effet en retour décisif sur le mode tributaire, assurant son expansion en Iraq, par exemple, à la grande époque abbasside. Leur existence contraint en effet à examiner la dynamique des rapports entre les sociétés tributaires, tout comme on ne saurait examiner les capitalismes centraux et périphériques isolément les uns des autres. Ici s'impose l'analyse des relations dialectiques entre les forces internes et les forces externes dans la dynamique des sociétés tributaires et, particulièrement, dans celle du passage au capitalisme.

II. Le féodalisme européen, mode tributaire périphérique

Le mode féodal présente tous les caractères relatifs au mode tributaire en général. Mais il présente en outre, au moins à son origine, les caractères suivants: l'organisation de la production dans le cadre du domaine, impliquant la rente en travail, et l'exercice par le seigneur de prérogatives politiques et juridictionnelles qui déterminent la décentralisation politique. Ces caractères reflètent l'origine de la formation féodale à partir des invasions des Barbares, c'est-à-dire des peuples demeurés au stade de la formation des classes au moment où ils s'emparent d'une société plus avancée. Le mode féodal est simplement un mode tributaire primitif, inachevé.

Le féodalisme n'est pas issu de l'esclavage; leur succession temporelle constitue ici une illusion. Il reproduit la loi générale du passage de la société sans classes à la société de classes: après l'étape communautaire, l'étape tributaire. Le féodalisme japonais est du reste sorti de l'étape communautaire sans jamais passer par l'esclavage.

Que les barbares en fussent au stade communautaire, c'est un fait avéré. Et les variantes slave, germanique, indienne, des communautés sont-elles de nature différente des variantes connues depuis lors: inca, aztèque, maya, malgache, arabe pré-islamique, plus une bonne centaine de variantes africaines? Est-ce aussi un hasard si, passant de ce stade au stade tributaire, les Germains abandonnent leurs religions de terroir pour adopter une religion d'empire, le christianisme? Est-ce un hasard s'il se passe la même chose en Afrique avec l'islamisation?

La propriété féodale n'est pas radicalement différente de la propriété tributaire. Elle en est une espèce primitive, dont la spécificité tient au caractère faible et décentralisé du pouvoir politique. Opposer la «propriété éminente de l'Etat sur le sol» en Asie à la propriété seigneuriale dite privée, c'est mélanger le vrai et le faux. Car la propriété éminente de l'Etat

fonctionne au niveau superstructurel, pour justifier l'impôt, mais non à celui de l'organisation technique de la production. Or, dans le féodalisme européen, la propriété éminente du Dieu des chrétiens (la terre doit être cultivée, les paysans ont un droit à son accès, etc.) fonctionne de la même manière, dans une version affaiblie, correspondant au caractère rudimentaire de l'Etat. Aussi, au fur et à mesure des progrès des forces productives, la décentralisation politique d'origine cédera le pas à la centralisation. Et les monarchies européennes absolues se rapprocheront beaucoup des formes tributaires achevées. La forme féodale primitive évolue progressivement vers la forme tributaire avancée.

Le caractère inachevé du mode féodal se situe dans l'absence de centralisation du surplus, en relation avec l'émiettement du pouvoir, et sur cette base le mode féodal européen évoluait en direction d'un mode tributaire, avec l'établissement des monarchies absolues. Ce sens de l'évolution n'exclut pas, à l'autre pôle, des régressions effectives qui ont eu lieu, ici et là, à partir des modes tributaires avancés vers des émiettements féodaux. La centralisation du surplus implique en effet à la fois la prééminence réelle du pouvoir central et une mercantilisation relativemenet poussée au moins de ce surplus. Des circonstances ont pu faire reculer l'un et l'autre, souvent du reste en corrélation. La féodalisation des formations arabes en est un exemple. Celle-ci opère de surcroît en conjonction avec la mise en place progressive de la dominationdu capitalisme européen naissant sur l'ensemble du système mondial du mercantilisme et illustre notre thèse selon laquelle l'apparition potentielle d'un capitalisme arabe a été stoppée par celui de l'Europe. D'une certaine manière, le mode féodal est donc aussi parfois un mode tributaire décadent.

L'opposition entre le mode tributaire achevé central et le caractère inachevé du mode féodal périphérique ne se situe par conséquent pas au même plan que celle qui oppose centre et périphérie dans le système capitaliste. Pour les formations tributaires, à cause de la dominance de l'idéologie, c'est dans le cadre de celle-ci qu'apparaît le caractère achevé ou inachevé du mode sur lequel ces formations sont fondées.

On trouvera dans *Classe et nation*, des développements qui permettent de suivre la formation du féodalisme européen à partir de l'Antiquité orientale et méditerranéenne. Les formations impériales hellénistique puis romaine constituaient des ébauches de constructions impériales tributaires. Mais l'empire romain s'effondrera avant d'y être parvenu. Trois ensembles héritiers se reconstruiront sur ses ruines: l'Occident chrétien, Byzance et l'Etat arabo-islamique. Ces deux dernières entités sont sans doute allées plus loin que l'empire romain dans la construction tributaire, sans parvenir pour autant à sa forme achevée. Mais ce progrès a laissé des traces jusqu'à nos jours chez l'héritier arabe, alors que l'héritier occidental est resté marqué par les sociétés primitives de l'Europe barbare.

Le mode féodal caractérise l'ensemble de l'Occident chrétien. Mais il ne s'épanouit pas dans l'ensemble de la région d'une manière analogue. On peut y distinguer trois sous-ensembles régionaux. La région la plus développée est l'Italie et les régions qui constituent le pays qualifié aujourd'hui

d'Occitanie (l'Espagne est conquise par les musulmans). Les formes féodales ne s'y épanouiront pas, parce qu'elles se heurteront à un héritage antique plus solide, notamment dans les villes, fort importantes. La seconde région (la France du Nord, l'Angleterre, la Hollande, l'Allemagne de l'Ouest et du Sud et la Bohème) est moyennement développée. C'est là aussi que le dépassement capitaliste trouvera son terrain le plus favorable. Plus à l'est et au nord (Allemagne de l'Est, Scandinavie, Hongrie, Pologne, Russie), le niveau de développement d'origine est peu avancé, du fait de la proximité de la communauté prétributaire. Le féodalisme y apparaîtra plus tard, dans des formes particulières, en relation d'une part avec les modalités de l'intégration de ces régions dans l'ensemble européen (Hanse, Scandinavie, Prusse et Pologne) et d'autre part avec le fonctionnement de rapports de domination externes (occupation turque en Hongrie, mongole en Russie, teutonique dans les régions baltes, etc.).

Au sein de toutes les modalités du mode tributaire, on l'a vu, l'idéologie est l'instance dominante, au sens que la reproduction sociale opère directement dans ce cadre. Dans le mode tributaire achevé, cette idéologie devient idéologie de l'Etat; l'adéquation de la superstructure aux rapports de production est alors parfaite. Au contraire, dans le mode féodal, l'idéologie, qui est ici le catholicisme, ne fonctionne pas comme idéologie d'Etat. Non que le christianisme y soit opposé: sous l'empire romain, le christianisme était devenu idéologie d'Etat, et il le sera à Byzance, c'est-à-dire précisément dans les régions les plus proches du mode achevé. Mais, dans l'Occident féodal, le catholicisme se heurte à l'émiettement de la classe tributaire et à la résis-tance paysanne, survivance de l'idéologie des sociétés communautaires d'origine. L'organisation indépendante de l'Eglise reflète cette moindre perfection dans l'adéquation de la superstructure aux rapports de production, qui crée un terrain plus propice, parce que plus flexible, à des évolutions et des ajustements ultérieurs aux exigences de la transformation des rapports de production. Ces ajustements entraîneront soit la modification du contenu idéologique de la religion (le protestantisme), soit son élévation au rang d'idéologie d'Etat (sous la forme gallicane ou anglicane, par exemple) à mesure que l'absolutisme royal s'affirmera, dans la période de la transition mercantiliste.

La persistance des relations marchandes externes et internes interdit de réduire l'Europe féodale à une juxtaposition de fiefs vivant en économie de subsistance. Elle a été structurée par le commerce à longue distance avec les aires byzantine et arabe et, au-delà, l'Asie des moussons et l'Afrique noire, ainsi que par son prolongement dans le commerce européen interne et le commerce local. En témoigne la coexistence de zones à prédominance rurale, moins urbanisées, et de zones de concentration commerciale et artisanale. L'Italie, avec ses cités marchandes et artisanales (Venise, Florence, Pise, Gênes, etc.), l'Allemagne du Sud et la Hanse, occupent dans la chrétienté médiévale des positions qui ne se comprendraient pas sans ces relations marchandes. Ces régions, l'Italie en particulier, accueillent non seulement les forces productives les plus évoluées (manufactures), mais encore l'embryon de relations capitalistes précoces.

Le féodalisme européen constitue donc bien une forme spécifique du mode tributaire universel. Mais cette spécificité est en rapport avec le caractère primitif, inachevé, périphérique, de la forme féodale. Plus loin, on verra comment les autres particularités apparentes de l'Europe féodale (l'autonomie des villes, les libertés paysannes, le jeu politique des monarchies absolues en rapport avec les luttes de classes) se déduisent également de ce caractère primitif et inachevé, et comment, loin de constituer un handicap, ce retard a constitué l'atout majeur de l'Europe dans sa course avec les autres régions du monde, paradoxalement handicapées, elles, par leur avance. Si les thèses adverses me paraissent toutes être des manifestations de l'eurocentrisme, c'est parce qu'elles recherchent la spécificité européenne non dans ce retard mais dans des directions mythologiques.

A la spécificité du féodalisme il faut opposer celle de chacune des autres grandes civilisations tributaires, que ce soit les spécificités arabes, que j'ai étudiées dans *La nation arabe*, ou celles de l'empire ottoman, dont certaines évolutions, en sa partie balkanique, fournissent des parallèles saisissants.

Chaque société tributaire présente un visage particulier. Mais toutes peuvent être analysées avec les mêmes concepts de mode de production tributaire et d'opposition de classes entre exploiteurs tributaires et producteurs paysans exploités. Un exemple nous en est fourni par l'Inde des castes. Ce faux concept, reflet de l'idéologie hindouiste, qui fonctionne ici comme idéologie d'Etat exerçant sa dominance absolutiste, masque la réalité sociale: l'appropriation tributaire du sol par les exploiteurs (guerriers kshatriya et classe sacerdotale des brahmans), l'exploitation des sudra, la redistribution du tribut au sein des clientèles des classes d'exploiteurs (le système jajmani). On a montré que les castes indiennes n'ont guère d'existence qu'au niveau idéologique, tandis que dans la réalité fonctionne un régime d'exploitation tributaire. Le système d'exploitation du type *gentry* chinois et l'idéologie confucéenne qui l'accompagne, ont certes aussi leurs particularités, mais, au plan fondamental de la lutte des classes entre exploiteurs et exploités, et de sa dynamique, l'analogie est saisissante. Comme elle est avec l'Orient musulman arabe et ottoman, au point que l'articulation des rapports tributaires fondamentaux et des rapports marchands y opère de la même manière: formation de classes de marchands-guerriers, appropriation privative du sol, etc.

III. LE MERCANTILISME ET LA TRANSITION AU CAPITALISME: LE DÉVELOPPEMENT INÉGAL, CLÉ DU MIRACLE DE LA SINGULARITÉ EUROPÉENNE

La période qui s'étend de la Renaissance, au XVI[e] siècle, à la révolution industrielle à l'aube du XIX[e] siècle est manifestement une période de transition, du féodalisme au capitalisme. Nous n'avons pas l'intention de revenir ici sur les différentes propositions qui ont été avancées pour expliquer la cristallisation progressive du capitalisme européen. Nous nous pro-

posons seulement de montrer comment la rapidité de cette évolution s'explique par le caractère inachevé du mode féodal européen.

La littérature concernant l'époque du mercantilisme européen est riche et concrète et il faut s'en féliciter. En effet, les périodes de transition sont, par nature, variées. Il n'y a pas de lois générales de la transition, comme il y a des lois générales spécifiques à un mode définissant un stade stabilisé. La transition s'analyse a posteriori en conjonction concrète, propre au mode en voie de dépassement et à leur interaction avec les forces externes.

L'analyse de la transition mercantiliste exige donc qu'on apprécie les rôles respectifs de la désagrégation des rapports de production féodaux et du développement de l'économie atlantique marchande lors de la naissance du capitalisme. Nous sommes donc renvoyés à la nécessité d'une théorie d'ensemble du système mercantiliste. Celle-ci se doit de faire apparaître d'une manière explicite le mouvement des forces qui opèrent pour rendre inéluctable l'éclosion du capitalisme. Mais elle doit en même temps rendre compte des inégalités et des asymétries qui se développent au cours de cette période, tant entre l'Europe et ses colonies, dépendances et partenaires d'outre mer, qu'à l'intérieur même de l'Europe.

S'interroger sur le caractère féodal ou capitaliste de la période mercantiliste n'aurait ici aucun sens. La vraie question est: quelles sont les classes en présence, comment s'organisent les luttes et les alliances entre elles, comment s'articulent les luttes économiques de ces classes, leurs expressions idéologiques et leurs actions sur le pouvoir politique?

Car il est évident que la période est une période de transition, où coexistent rapports féodaux et rapports capitalistes. Que le caractère dominant de la société reste féodal en Angleterre jusqu'aux révolutions du XVIIe siècle, en France jusqu'à celle de 1789, en Allemagne et en Italie jusqu'à l'accomplissement de leur unité au XIXe siècle, la nature féodale du pouvoir politique en témoigne. Mais on risque de tomber dans le formalisme si l'on donne à la coupure de la révolution bourgeoise un sens absolu. Car la lutte des classes qui oppose féodaux et bourgeois commence avant et se poursuit après cette coupure, non sans interférer avec l'organisation du pouvoir et en modifier le contenu. La révolution de Cromwell est suivie d'une restauration, puis d'une seconde révolution douce et incomplète, poursuivie pacifiquement par l'élargissement électoral de 1832, etc. La révolution française, qui culmine en 1793, est suivie d'une longue restauration; 1848 est encore mi-bourgeois, mi-prolétarien - mais déjà la revendication prolétarienne, embryonnaire, avait pointé en 1793 derrière la révolution bourgeoise - et est suivi d'une seconde restauration. Les unités allemande et italienne sont à peine des révolutions, mais elles créent les conditions de changements sociaux spectaculaires. L'abolition du servage en 1861 en Russie marque-t-elle la coupure bourgeoise? Ou février 1917?

La réaction féodale ne suffit donc pas pour qualifier de féodal le pouvoir absolutiste occidental: on constate en même temps le développement d'une paysannerie libre, l'amorce de différenciation de classes capitalistes en son sein («laboureurs» et «bras nus», *yeomen* et ouvriers agricoles), l'ex-

pansion de la manufacture, la différenciation au sein d'un artisanat qui se libère des contraintes de la corporation, etc.

La thèse eurocentrique dominante, par-delà la variété extrême de ses expressions, met toujours l'accent sur des caractéristiques considérées comme propres à l'Europe, entre autres l'autonomie des villes et l'expansion des relations marchandes internes et extérieures. Sans doute les villes de la société féodale sont-elles, comme les campagnes et pour la même raison, peu contrôlées par le pouvoir central, au départ presque inexistant. Mais à mesure que le féodalisme progresse vers sa forme tributaire la monarchie absolue réduit cette autonomie. Le phénomène urbain n'est nullement spécifique au féodalisme européen. Il est d'ailleurs plus ancien que le féodalisme européen. L'Antiquité classique est par excellence urbaine. S'agit-il de villes autonomes? Moins qu'elles ne le paraissent: d'une part, ce sont des cités de propriétaires fonciers, et, d'autre part, dans la mesure où elles se gonflent des effets directs et indirects du grand commerce (sur lequel se greffe alors l'artisanat esclavagiste), leur domination sur les campagnes lointaines et étrangères, de l'exploitation indirecte desquelles elles tirent bénéfice, reste précaire, parce que n'opérant qu'à travers des flux commerciaux et des alliances aléatoires. Les villes arabes étaient dans une situation à peu près analogue. Quant aux villes chinoises, très importantes, elles s'inscrivent dans un mode tributaire achevé et fort avancé, dont elles reflètent la complexité des distributions secondaires riches du surplus (artisanat et manufactures florissants); mais, comme pour les villes arabes, elles sont sous la surveillance efficace du pouvoir central tributaire. Dans le monde arabe, lorsque ce pouvoir tributaire s'affaiblit, les villes s'étiolent. En contrepoint, les villes japonaises sont à l'origine importantes et autonomes, pour la même raison qu'en Occident: la faiblesse du pouvoir central féodal. Mais elles régresseront parce que l'absence d'expansion externe, dont bénéficient les villes de l'Europe, oblige la classe marchande japonaise, pourtant très libre dans ses mouvements, à se retourner vers les campagnes et à investir dans l'achat des terres et l'usure.

On voit, à travers cette multiplicité des apparences, le fil directeur. Le rôle accélérateur des villes féodales anciennes (où dominent des corporations fortes à l'égard du pouvoir) ou nouvelles (échappant aussi bien aux corporations qu'au pouvoir) renvoie à la faiblesse du pouvoir central. Lorsque celui-ci s'affirme, avec les monarchies absolues, les rapports féodaux ont déjà largement amorcé leur désagrégation dans les campagnes mêmes.

Cette désagrégation renvoie à l'émiettement du pouvoir féodal, qui permet à la lutte des classes de dépasser rapidement l'économie des manoirs pour imposer la petite exploitation soumise à la rente en nature, puis en argent. Cette transformation allège le poids du tribut, accélère l'accumulation paysanne et amorce la différenciation au sein de la paysannerie. Lorsque la classe féodale réagit, à travers la monarchie absolue qu'elle se donne pour arrêter la libération paysanne, le servage a depuis longtemps disparu, la paysannerie est différenciée et le marché en voie d'élaboration.

La dialectique des deux voies de progression du capitalisme se greffe sur ce fond essentiel. A un pôle, la constitution de manufactures et le sys-

tème du *putting out*, commandés par le capital marchand greffé sur le commerce lointain; à l'autre, la constitution de petites entreprises industrielles à partir de la paysannerie de koulaks. Entre ces deux voies se sont maintenues des contradictions, parfois importantes, notamment lorsque la grande bourgeoisie a rallié la monarchie féodale, obtenu en contrepartie des protections et tiré profit de celles-ci pour lutter contre la concurrence de la bourgeoisie émiettée des bourgs et des campagnes.

La transition est par nature variété. Parce qu'elle ne connaît pas de lois générales, les mêmes causes immédiates peuvent sembler provoquer des effets opposés. L'Italie souffrira de l'apparition précoce de l'embryon des rapports capitalistes, l'Espagne de son emprise sur l'Amérique, tandis qu'en France et en Angleterre l'Etat féodal absolutiste se constituera en compensation de la fin du servage et sera renforcé par une urbanisation avancée, et qu'à l'est l'absolutisme émergera sur le vide urbain et sera le moyen d'établir un servage exigé par le niveau plus faible des forces productives et le vide des espaces.

La rapidité avec laquelle l'Europe passe ainsi du féodalisme au capitalisme (trois siècles) n'est donc pas un mystère qui appelle le recours à quelque explication fondée sur la spécificité des peuples ou des cultures européennes. Elle s'explique simplement par l'avantage que constituait le retard de l'Europe féodale.

Chaque mode de production est caractérisé par ses contradictions et par les lois de son mouvement spécifiques. Le mode féodal, en tant qu'espèce de la grande famille du mode tributaire, est caractérisé par la même contradiction fondamentale (paysans producteurs contre classe tributaire exploiteuse) que toutes les autres espèces de ce mode. La flexibilité plus grande qui résulte du caractère inachevé du mode féodal entraîne l'amorce plus rapide de son dépassement par l'éclosion en son sein des embryons du mode capitaliste. Les groupes de classes en présence au cours de la période mercantiliste sont en effet au nombre de trois: les paysans, les féodaux et les bourgeois. Les luttes de classes, triangulaires, impliquent des blocs mouvants de deux groupes contre un. La lutte des paysans contre les féodaux conduit à la différenciation au sein de la paysannerie et au développement d'un petit capitalisme agraire ou à l'adaptation de la féodalité à un capitalisme agraire de grands propriétaires. La lutte des bourgeois urbains marchands contre les féodaux s'articule sur la précédente et donne naissance aux manufactures. La bourgeoisie tend à se scinder en une fraction supérieure, qui cherche le compromis (protections royales des manufactures et des compagnies marchandes, anoblissement et récupération pour son compte de droits seigneuriaux, etc.) et une fraction inférieure qui est contrainte de se radicaliser.

La tendance à l'évolution de l'émiettement féodal au pouvoir absolutiste opère sur ce fond de luttes. Selon les forces relatives de chaque groupe, cette évolution s'accélère ou avorte, prend telle forme ou telle autre. Le pouvoir acquiert de ce fait une certaine autonomie, donc une certaine ambiguïté, sur laquelle Marx et Engels ont attiré l'attention. Si la constitution d'Etats centralisés ne bloque pas l'évolution vers le capitalisme mais au

contraire l'accélère, c'est parce que la lutte des classes s'aiguise en leur sein. Lorsque le mode tributaire prend en Europe sa forme achevée avec les monarchies absolues, les contradictions de classes nouvelles (capitalisme agraire et capitalisme manufacturier) sont déjà trop avancées pour ralentir d'une manière significative leur développement. En rapport avec ces combinaisons chaque fois spécifiques, il faut analyser, d'une part, le mouvement de la division international du travail entre les régions de l'Europe mercantiliste, entre certaines d'entre elles et les périphéries d'outre-mer qu'elles créent et, d'autre part, le contenu des grands courants idéologiques (Réforme, Renaissance, philosophie des Lumières) qui sont à des degrés divers des combinaisons d'une composante grande-bourgeoise, petite-bourgeoise (agraire ou artisanale), paysanne et même, parfois, embryonnairement, prolétarienne. L'Angleterre est le type du centre mercantiliste. Or elle n'est pas seulement commerçante mais aussi manufacturière, elle contrôle sévèrement ses importations pour renforcer son développement autocentré, elle n'est pas autarcique mais conquérante. La vraie religion de cet Etat absolutiste n'est pas le protestantisme mais le nationalisme, comme le montre l'anglicanisme.

Au terme de la période émerge un monde caractérisé par un développement inégal de type nouveau, différent du développement inégal des époques précédentes: le développement inégal de la période mercantiliste. En 1800, il y a d'une part des centres capitalistes et d'autre part des périphéries, principalement façonnées par l'émergence des premiers, mais, parmi ces centres capitalistes, seuls sont achevés l'Angleterre et, à un moindre degré, la France.

L'analyse de la société tributaire proposée plus haut avait été volontairement réduite à son squelette essentiel, défini par son mode de production. Cela suffisait pour faire apparaître les caractères communs aux formes différentes du mode tributaire et situer d'une manière pertinente les spécificités de celles-ci (notamment celle du féodalisme européen) comme cela suffisait pour dégager les traits essentiels de la dynamique commune de ces sociétés, c'est-à-dire l'analogie des luttes de classes qui les caractérisent toutes et la nécessité objective du dépassement capitaliste de leurs contradictions. Ainsi, et ainsi seulement, peut-on se libérer de l'eurocentrisme dominant.

Mais, lorsqu'on est parvenu à l'analyse de la transition concrète du mode tributaire au capitalisme, il n'est plus possible de se limiter à ce squelette. C'est pourquoi nous avions introduit à ce stade les deux concepts de formation sociale et de système de formations sociales. On ne reviendra pas ici sur ces concepts et sur leur maniement opérationnel. Nous rappellerons seulement qu'une formation sociale est un ensemble complexe organisé autour d'un mode dominant et qu'un système de formations existe lorsque les rapports entretenus entre plusieurs formations (notamment par le moyen des échanges marchands) sont suffisamment importants pour modifier les conditions du développement interne de celles-ci. Alors les oppositions et alliances de classes chez l'un réagissent significativement sur les oppositions et alliances chez l'autre, soit d'une manière plus ou moins symétrique

et égale (et on peut dire alors que les formations qui composent le système sont autonomes), soit d'une manière asymétrique (et on peut parler alors de centres et périphéries). Le système capitaliste mondial est l'exemple achevé de ce dernier modèle. Mais il n'est pas le seul. Nous avons proposé, à diverses occasions, notamment dans l'analyse de l'Orient ancien (hellénistique et romain) et du monde arabe, des analyses conduites au plan du système d'ensemble, permettant de sortir des impasses de l'analyse réduite aux formations prises isolément les unes des autres. On verra plus loin que le phénomène de l'esclavage, loin de constituer un stade universel nécessaire, doit son développement à certaines particularités propres au fonctionnement de systèmes marchands.

En effet, le concept de systèmes réhabilite la prise en considération des relations marchandes (le commerce à longue distance). L'importance de ces relations est trop souvent négligée au bénéfice d'une attention portée exclusivement sur les rapports marchands internes à une formation; alors que l'influence réciproque des rapports marchands internes et extérieurs est souvent décisive pour appréhender la dynamique de la transformation interne d'une formation. Mes propositions avaient été à l'époque fort mal reçues par la majorité des marxistes occidentaux. Le dogmatisme leur interdisait d'aller au-delà de l'analyse du mode de production et des rapports de classes et d'exploitation qui le caractérisent. Les qualificatifs de «déviation circulationniste» (attribuer à la circulation la capacité de générer de la valeur, laquelle, comme chacun le sait, ne peut avoir d'autre source que la production) étaient alors proférées sur un ton doctrinal. Beaucoup de ces critiques découvrent vingt ans plus tard l'importance du concept de système. Mais, jetant le bébé avec l'eau du bain, ils se croient contraints dès lors d'abandonner purement et simplement le marxisme. Si le leur avait été moins étouffant, peut-être auraient-ils été capables de comprendre tout de suite que l'introduction du concept de système s'inscrivait parfaitement dans le développement du matérialisme historique.

L'eurocentrisme contraint à ne considérer que la transition mercantiliste européenne au capitalisme. L'examen d'autres évolutions, en cours ailleurs et allant dans la même direction, n'est pas même envisagé, une fois la question réglée a priori par la thèse du blocage imposé par le mode de production asiatique. Or un examen moins partial de l'histoire de quelques autres sociétés laisse fortement à penser que le capitalisme s'y frayait aussi son chemin lorsque la soumission impérialiste à l'Europe conquérante est venue arrêter sa progression.

Ramkrishna Mukherjee[1] a proposé une histoire de l'amorce d'un développement capitaliste autonome en Inde, complétée par celle de la destruction systématique de celle-ci par la colonisation britannique. Ce travail, auquel je renvoie le lecteur, devrait faire un sort définitif à la célèbre phrase malheureuse de Marx touchant l'oeuvre britannique en Inde.

Second exemple, celui du mercantilisme égyptien.[2] Le communisme arabe, particulièrement égyptien, a alimenté un débat riche sur ce thème, qui n'a malheureusement jamais été connu que par les lecteurs de l'arabe. L'historiographie égyptienne fournit tous les éléments qui montrent que, dès l'origine, le système mamlouk (à partir du XIVe siècle) dans sa variante première puis ottomane (notamment au XVIIIe siècle, c'est-à-dire avant l'expédition de Bonaparte), présente toutes les caractéristiques d'une transition possible au capitalisme: le développement de rapports marchands internes (en connection avec les rapports extérieurs), l'appropriation privée des terres (dans le Delta) et la prolétarisation, le développement du salariat et de la manufacture, des rapports politiques triangulaires entre classe Etat tributaire (mamluk), bourgeoisie rurale (koulak) et classe marchande, peuple (paysan et urbain) qui rappellent ceux de la monarchie absolue avec les bourgeois et le peuple, l'amorce d'un débat idéologique au sein de l'islam par bien des aspects analogue à celui qui avait animé la révolution protestante dans le christianisme, etc. Nous avions suggéré que l'expédition de Bonaparte s'inscrivait dans cette compétition entre le mercantilisme européen (ici, français) et celui de l'Egypte de l'époque, comme nous avions proposé une analyse des contradictions et limites du système - précisément mercantiliste - construit par Mohamed Ali au cours de la première moitié du XIXe siècle (analogue par bien des aspects à la transition Meiji du Japon) et démantelé par l'intervention européenne de 1840.

Le débat se poursuit sur la dynamique propre à cette transition égyptienne, ses contradictions et limites, la conjonction entre celles-ci et le conflit extérieur avec le capitalisme européen naissant. Dans une étude publiée récemment, Fawzy Mansour s'est attaché à préciser les raisons de la lenteur des avancées capitalistes dans le mercantilisme égyptien. Il attribue cette lenteur,notamment, aux interventions incessantes du pouvoir (tributaire) réduisant la marge d'autonomie des pouvoirs économiques nouveaux fondés sur la richesse marchande et l'appropriation privée du sol.

Ce type de conflit est inhérent à toutes les transitions mercantilistes à travers le monde. Partout, le pouvoir tributaire a tenté de la même manière de limiter l'essor d'un pouvoir économique capitaliste autonome. Ainsi en a-t-il été des politiques des monarchies absolues en Europe. La différence

---

1 . Ramkrishna Mukherjee, «The Rise and Fall of the East India Company», *Monthly Press*, New York, 1974.

2 . Je me suis exprimé dans ce débat dans plusieurs ouvrages et articles en arabe notamment: *La crise de la société arabe*, Le Caire, 1985; *L'après capitalisme*, Beyrouth, 1987; «Réflexions sur la crise de la pensée arabe contemporaine», *Al Fikr Al Arabi*, n° 45, 1987. Je fais également référence ici à l'article de Fawzy Mansour «Le blocage du capitalisme dans l'histoire égyptienne», en arabe, *Qadaia Fikria* n° 2, 1986, Le Caire. Voir également, Samir Amin, «Contradictions in the Capitalist development of Egypt», *Monthly Review*, n° 4, 1984.

des situations provient de ce que, lorsque ces monarchies se constituent - à l'instar des pouvoirs tributaires achevés plus tôt ailleurs -, il est déjà trop tard. Le mercantilisme européen survenait en effet après les longs siècles du féodalisme, caractérisés par la faiblesse du pouvoir central, laquelle avait permis la constitution des autonomies bourgeoises (villes, corporations, propriété privée). La monarchie absolue, incapable de détruire radicalement les forces sociales capitalistes nouvelles, est contrainte de s'allier à elles, en échange de leur soumission politique et de leur soutien contre les autonomies féodales. Stratégie efficace à court terme - pendant deux à trois siècles, elle asseoit le pouvoir absolu - mais qui ruinera finalement ses auteurs: le renforcement progressif des rapports capitalistes dans le cadre de la protection monarchique se retournera brutalement contre celle-ci pour faire sauter le bouchon et imposer leur pouvoir politique libéré des entraves de l'Ancien Régime. Ailleurs, en Chine ou en Orient ottoman, la tradition étatique tributaire, beaucoup plus ancienne, s'exprime avec une force qui ralentit un mouvement pourtant par bien des aspects inéluctable.

Débarrassée du préjugé eurocentrique, la comparaison des tran-sitions mercantilistes amorcées dans toutes les sociétés tributaires avancées suggère immédiatement la thèse du développement inégal, qu'on peut formuler dans les termes suivants: au centre d'un système, c'est-à-dire là ou les rapports de production sont les mieux assis, le développement des forces productives commandé par ces rapports renforce la cohérence de l'ensemble du système, tandis qu'à sa périphérie le développement insuffisant des forces productives donne plus de flexibilité, ce qui explique l'aboutissement révolutionnaire plus précoce. Rappelant que toute évolution est déterminée en dernière instance par la base économique, cette thèse constitue, non une négation des principes du matérialisme historique, mais leur prolongement.

IV. L'EUROCENTRISME ET LE DÉBAT SUR L'ESCLAVAGE

L'une des idées les plus communément répandue, tant sous des formes savantes propres au milieu universitaire que sous les formes populaires de l'opinion générale, est celle que la succession historique du statut de l'esclave à celui du serf puis à l'individu libre répondrait à une évolution de portée universelle. Pour les marxistes, dans l'esprit de cette succession, l'esclavage constituerait alors un stade nécessaire, qu'on peut expliquer par la dynamique interne de la société (de toute société) à un certain stade du développement des forces productives. L'image que Marx a utilisée en associant moulin à bras et esclavage, moulin à eau et servage, moulin à vapeur et salariat, renforce l'attachement à cette vision des «trois stades» successifs du statut du travailleur exploité.

Sans doute la succession proposée est-elle fort attrayante pour l'esprit, car elle corrobore l'idée philosophique du progrès continu. On conviendra en effet que le statut de salarié libre (et citoyen) est moins désagréable que celui de serf (qui a quand même quelques droits, notamment celui de l'accès à la terre dont il vit), lequel est meilleur que celui de l'esclave.

L'ennui, c'est qu'on ne trouve pas trace de ce stade esclavagiste prétendument nécessaire dans les trajectoires d'évolution de nombreux peuples parvenus à un développement des forces productives et de la civilisation qu'on ne saurait qualifier de primitif: l'Egypte, la Chine, etc. En revanche, chacun sait que les sociétés de la Grèce antique et de Rome, dont les Européens veulent se persuader qu'elles sont leurs ancêtres culturels, étaient fondées sur le travail des esclaves.

Face à cette difficulté, l'eurocentrisme s'exprimera de deux manières apparemment contradictoires. Les uns persisteront à affirmer, contre l'évidence, l'universalité du mode de production esclavagiste. Les autres, reconnaissant son extension géographique limitée, feront contre mauvaise fortune bon coeur. Pour eux, l'antécédent esclavagiste serait alors propre à une voie historique spécifiquement et exclusivement européenne: esclavage gréco-romain, féodalité européenne, capitalisme occidental. C'est la voie glorieuse du progrès, bien exclusif de l'Europe, à laquelle on oppose la voie sans issue des sociétés ayant évité l'esclavage. On constate malheureusement que le féodalisme européen ne se développe pas là où l'esclavage avait connu son expansion, sur les bords de la Méditerranée, mais dans les forêts barbares du Nord... La succession esclavage-féodalité ne prend de sens que si l'on décrète que Grecs, Romains et Européens constituent un seul et même peuple qui aura alors connu en tant que tel les deux stades successifs. On a du coup annexé la Grèce à l'Occident. Mais on l'a fait par le moyen d'un raisonnement tautologique: la Grèce est le berceau de l'esclavage, l'esclavage précède (en Europe, qui comprend la Grèce) la féodalité, donc la Grèce appartient à l'Europe. Ce faisant, on rompt le lien entre la Grèce et l'Orient ancien (Egypte, Mésopotamie, Syrie, Perse); on oppose même la Grèce à l'Orient (Athènes l'européenne, démocratique - bien qu'esclavagiste face à la Perse asiatique - et évidemment barbare...), comme on opposera plus tard chrétienté et islam (oubliant que le christianisme est d'origine orientale), l'enfant grec au despote ottoman, etc. C'est en fait une légende fabriquée au XIXe siècle.

L'exception gréco-romaine est ici à l'origine d'une série de confusions majeures. La publication des *Grundrisse* (le chapitre des *Formen*) a donné lieu à une explosion de marxologie, qui s'éloignait d'autant plus du marxisme que l'érudition s'emparait du sujet. Selon Tokei et ses élèves, au sortir de la communauté primitive, deux voies s'offraient. La première est celle où l'Asie s'est engagée: les communautés ont subsisté et un Etat despotique s'est superposé à elles; les communautés sont toujours demeurées propriétaires du sol, les producteurs organisés en familles n'en étant que les possesseurs précaires. C'était une voie sans issue, qui a bloqué le développement des forces productives et réduit l'histoire de l'Asie à la répétition immuable du même scénario superficiel. L'autre voie était celle de la dissolution de la communauté et de l'affirmation de la propriété privée individuelle du sol; elle a d'abord engendré une première division de classes d'un modèle radical, favorisant la réduction en esclavage de ceux qui avaient perdu leur propriété agraire. De là le miracle grec, puis son extension à l'empire romain. Vient ensuite la transformation de l'esclavage en servage et la

constitution exceptionnelle du féodalisme. La propriété seigneuriale, toujours privée, favorise le développement des contradictions (l'autonomie des villes, la lutte des paysans pour la propriété paysanne privée, etc.) qui engendrera le capitalisme. C'était la voie du changement continu, du progrès incessant. C'était la voie de l'Europe, dont les origines plongent ainsi jusqu'en Grèce antique. Dans cette voie unique, l'esclavage occupe une place décisive, au démarrage. De là la classification chronologique des prétendus modes asiatique (bloqué), antique, féodal et capitaliste, avec la succession nécessaire des trois derniers.

Il ne s'agit pas là d'une théorie scientifique. Les éléments factuels sur lesquels elle est fondée sont maigres et douteux; et, pour autant qu'ils ne sont pas des créations de l'imaginaire, ils trouvent sans difficulté leur place dans la succession systèmes communautaires-système tributaire esquissée plus haut. Il s'agit d'une téléologie eurocentrique inspirée a posteriori par le développement capitaliste de l'Europe, qui implique au fond qu'aucune autre société ne pouvait parvenir d'elle-même au capitalisme. Si tout cela était vrai, on devrait en conclure que les lois du matérialisme historique ne s'appliquent qu'à l'Occident. Et en tirer la conclusion de l'idéalisme hégélien que l'histoire de l'Occident correspond à la réalisation de la raison. Ce prétendu marxisme-là rejoint le nationalisme culturel des idéologues qui, dans le tiers monde contemporain, rejettent le marxisme parce qu'il ne s'applique pas à leurs sociétés spécifiques! Eurocentrisme, produit de l'idéologie impérialiste déguisée en marxisme à un pôle, nationalisme culturaliste à l'autre: deux frères ennemis, mais jumeaux.

Mais revenons à l'autre tradition eurocentrique, d'expression universaliste en apparence, puisqu'elle fait de l'esclavage un stade nécessaire et donc général.

Nul ne sera trop surpris de découvrir dans le lot de ces expressions les manifestations du dogmatisme officiel, en URSS, en Chine et ailleurs, soucieux de prouver que les ancêtres scythes ou Hans, comme tous les autres peuples, Incas ou Egyptiens, sont bien passés par ce stade. La preuve est évidemment administrée par une citation tirée d'un texte sacré, assaisonnée de quelques trouvailles de l'archéologie, qui présentent l'avantage, ne voulant pas dire grand-chose, de pouvoir être interprétées comme il se doit.

Mais on aurait tort de croire que le genre est un produit exclusif du monde socialiste. L'Occident a aussi ses marxistes eurocentriques. Pour établir contre vents et marées l'extension générale du mode de production esclavagiste, on recourt fréquemment au subterfuge qui consiste à confondre l'esclavage comme mode de production et l'inégalité des statuts personnels. Celle-ci est effectivement un phénomène tout à fait général, tant dans les sociétés communautaires que dans les sociétés tributaires. L'inégalité des statuts permet, par un glissement sémantique, de traduire mille termes de connotations différentes, exprimés dans des langues variées et faisant référence à des faits de nature non moins différente par le même mot, «esclavage», et le tour est joué! En réalité, cette inégalité fait référence le plus souvent à l'organisation politique et non à l'exploitation du travail. Il y a ainsi parfois des «esclaves» dans les sociétés communautaires, sans lien au-

cun avec une exploitation quelconque du travail (en principe exclue ici, ou tout au plus embryonnaire), comme il y a des statuts inégaux dans l'organisation politique de tous les systèmes tributaires, tels les Etats de l'Ancien Régime, les castes, les serviteurs de l'Etat (mamluk par exemple), qui ne renvoient pas non plus directement à l'exploitation du travail.[3]

Tous les observateurs des sociétés esclavagistes vraies, celles qui exploitent le travail productif des esclaves, ont remarqué le caractère exceptionnel de ce mode d'exploitation prédateur. Les esclaves se reproduisent mal, et il est difficile de réduire en esclavage la population d'origine. L'esclavage suppose donc que la société qui en vit pratique des razzias à l'extérieur, et s'éteint quand la possibilité de telles razzias cesse (ce qui est arrivé notamment au terme du grand siècle esclavagiste de l'empire romain). Autrement dit, l'esclavage ne peut être appréhendé par une analyse tournée exclusivement vers ce qui se passe à l'intérieur de la société en question. Il faut y introduire le concept de système de formations, les unes esclavagistes et les autres terrains de chasse. C'est pourquoi l'esclavage apparaît le plus souvent en relation avec des rapports marchands extérieurs importants qui permettent d'acheter les esclaves. Les bandes armées qui se livrent à la chasse à l'homme - et le type de société précaire qu'ils fondent - n'existent guère sans un débouché marchand de leur produit. Ce type de société ne constitue pas un stade nécessaire en lui-même; il est l'appendice d'une dynamique qui lui échappe largement.

Ne constate-t-on pas cette curieuse coexistence entre esclavage et intensité des rapports marchands dans l'Antiquité classique, dans le Bas-Iraq, en Amérique? Or la production marchande est exceptionnelle dans le monde précapitaliste. Les aires où y règne l'esclavage ne peuvent donc pas se comprendre par elles-mêmes: elles constituent seulement des éléments d'ensembles plus vastes, l'esclavage athénien ne s'explique que si l'on intègre les cités grecques dans l'environnement avec lequel elles commercent. Car leur spécialisation se situe à l'échelle d'une aire qui englobe l'Orient, où l'esclavage ne pénétrera pas. En Occident romain, l'esclavage se limite aux zones proches des côtes, dont le produit peut être commercialisé. En Gaule et en Espagne, les coûts de transports en interdisent l'extension: preuve de sa liaison avec le commerce. Et l'Amérique n'a pas d'existence propre, elle est la périphérie de l'Europe mercantiliste. C'est pourquoi également l'esclavage se trouve associé à des niveaux de développement des forces productives les plus variées: de celui qui caractérise l'antiquité gréco-romaine, au capitalisme du XIXe siècle, aux Etats-Unis et au Brésil! Comment un stade nécessaire pourrait-il se trouver en libre association avec des niveaux de développement des forces productives aussi différents?

3. Concernant le débat sur l'esclavage, voir: Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, PUF, 1986; Samir Amin, «The Class Struggle in the Greco-Roman Antiquity», *Monthly Review*, n° 5, 1984; id. «L'esclavage en Afrique», in *Impérialisme et sous-développement en Afrique*, Anthropos, 1976.

V. L'EUROCENTRISME DANS LA THÉORIE DE LA NATION

L'eurocentrisme trouve son expression dans pratiquement tous les domaines de la pensée sociale. On choisira ici un seul de ceux-ci, celui de la théorie de la nation, parce qu'il est de grande importance par la portée des conclusions politiques qu'il inspire.

La réalité sociale ne se limite pas aux seules réalités que sont les modes de production, les formations sociales, les systèmes de formations, l'Etat, les classes sociales. Même si l'on considère que celles-ci constituent en dernière analyse le noyau essentiel de la réalité globale, celle-ci nous offre l'image de sa variété concrète, où nations, ethnies, structures familiales, communautés linguistiques ou religieuses et toutes autres formes de la vie ayant une existence réelle et une place dans la conscience humaine doivent trouver leur place dans une hypothèse théorique qui les articule les unes aux autres. Eliminer ces réalités du champ de l'analyse, comme malheureusement certains dogmatiques du marxisme le font fréquemment sous prétexte que ces réalités seraient des masques cachant les réalités de classe fondamentales, c'est appauvrir le matérialisme historique et le rendre impuissant dans la lutte pour la transformation de la réalité. Rien même n'indique qu'a priori le devant de la scène de l'histoire soit occupé par le conflit des «forces fondamentales». Dans de nombreuses circonstances celles-ci n'opèrent qu'indirectement, les confrontations immédiates étant le fait des autres forces dites non-fondamentales. Le propre du matérialisme historique est précisément de proposer une méthode capable d'articuler l'ensemble de ces réalités. En cela il s'oppose à l'éclectisme bourgeois qui, faisant de chacune de ces réalités multiples un être autonome, refuse de les ordonner dans un ensemble organisé selon quelques lois de la nécessité.

Le propre de l'eurocentrisme est soit de voir le cheminement européen particulier de cette articulation nation-Etat-classes comme un modèle révélant la spécificité du génie européen (et, partant, un modèle à suivre pour les autres, s'ils peuvent), soit l'expression d'une loi générale qui se reproduira fatalement ailleurs, fût-ce avec retard.

Dans le cheminement européen, la constitution de ce qu'on qualifie aujourd'hui de nations est étroitement associée à la cristallisation d'un Etat et à la circulation centralisée à cette échelle du surplus spécifique au capitalisme (unification du marché, y compris du marché du travail et des capitaux). Cette double association particulière est tout entière attribuable au fait que le féodalisme, comme forme inachevée du mode tributaire, est caractérisé par l'émiettement du pouvoir et du surplus tributaire dans sa forme féodale. La fraction mineure du surplus qui prend la forme marchande circule dans une aire englobant la chrétienté européenne, l'Orient musulman et, par cet intermédiaire, des régions plus lointaines. L'autre fraction du produit qui prend la forme marchande (une partie des subsistances), également mineure, s'échange sur des marchés locaux de rayon court. L'échelon intermédiaire, qu'on appelle aujourd'hui le marché national, n'existe pas. Le capitalisme, dans son développement, va précisément se fonder sur celui-

ci: en unissant à un pôle les marchés locaux par l'élargissement de la fraction marchande du produit, en soumettant à l'autre pôle les marchés lointains (qui deviennent le «commerce extérieur») aux exigences de la construction du marché national. Il avait pour cela besoin d'un Etat qui organise ces opérations, et d'un espace moyen, à l'échelle de notre époque, qui corresponde aux conditionnements matériels du temps en termes de population optimale, de densités suffisantes, de transports et de moyens de défense, etc. La nation a été le produit de cette évolution.

La théorie stalinienne de la nation, conçue comme le produit spécifique du développement capitaliste, n'est rien de plus qu'une expression abstraite et générale de ce cheminement européen réel. En cela, elle est bel et bien eurocentrique. Mais cette théorie n'est pas spécifiquement stalinienne. C'est aussi celle de Marx, Engels et Lénine. C'est aussi celle de la IIe Internationale (et des austromarxistes). Elle est aussi implicite dans la théorie bourgeoise révolutionnaire (de la Révolution française qui «fait la Nation», de l'unité allemande et italienne, etc.). En somme, c'est toujours la thèse dominante.

L'observation des sociétés tributaires avancées, en particulier la Chine et l'Egypte, comme la réflexion sur l'histoire arabe, conduit à substituer à ce concept eurocentrique étroit un autre concept de la nation, d'une portée universelle. On définira donc un concept de nation par opposition à celui d'ethnie - l'une et l'autre partageant la communauté linguistique -, selon qu'il existe ou non une centralisation au niveau de l'Etat, et, par son intervention, du surproduit. Ainsi, sans qu'il y ait pour autant superposition entre Etat et nation, le phénomène national ne peut être séparé de l'analyse de l'Etat.

On peut ensuite proposer sur cette base un repérage systématique du fait national à travers l'histoire. En particulier, la nation y apparaît clairement: d'une part, dans les sociétés tributaires achevées, où le tribut est centralisé par l'Etat, la classe tributaire étant étatique (Chine, Egypte), par opposition aux sociétés tributaires inachevées (comme les sociétés féodales européennes), où le tribut reste émietté; et, d'autre part, dans le capitalisme, où la concurrence des capitaux (avec la peréquation des profits qui en résulte) et la mobilité du travail sont gérés par l'intervention étatique (législation, système monétaire, politique économique d'Etat). Ainsi s'explique par les conditions inhérentes de l'Europe (absence de nations à l'époque féodale, naissance concomitante de la nation et du capitalisme), la déformation eurocentrique du concept commun de nation.

Ce concept de nation apparaît clairement dans les sociétés achevées, soit tributaires (Chine, Egypte), soit capitalistes (nations européennes du capitalisme central). Dans les modes de production inachevés, périphériques, la réalité sociale ethnique est trop floue pour pouvoir être qualifiée de nationale. Ainsi en est-il dans l'Europe féodale, parce que le mode féodal n'est qu'un mode tributaire inachevé. Ainsi en est-il aussi dans les périphéries capitalistes contemporaines. De même, la coïncidence entre société et nation disparaît souvent dans les périodes de transition.

Il faut faire un pas de plus dans cette analyse. Car l'histoire du cheminement européen révèle deux autres faits importants: d'une part que la nation ne préexiste pas potentiellement à sa création, d'autre part que le modèle de la coïncidence Etat-nation n'est qu'un modèle idéal, imparfaitement réalisé, et que ce modèle ne correspond pas à une exigence du capitalisme.

L'idéologie nationaliste trouve son fondement dans le mythe d'une nation qui aurait préexisté à sa constitution en Etat. La réalité montre que les conglomérats de peuples paysans sont longtemps plus provinciaux que nationaux (l'imposition de la langue qui devient nationale est lente) et que la bourgeoisie des temps féodaux et de l'Ancien Régime est souvent plus cosmopolite (à l'aise dans l'ensemble de la chrétienté, partageant ses fidélités selon ses intérêts financiers, ses allégeances politiques et ses convictions religieuses) que nationale au sens moderne du terme. Le rôle de l'Etat dans la construction de la nation a toujours été décisif.

Mais cette idéologie est devenue une force qui, par son autonomie propre, a infléchi le cours de l'histoire. La discussion des thèses austromarxistes montre qu'elle avait inspiré des attitudes politiques en conflit avec les exigences du développement capitaliste. Transférée de son lieu d'origine (l'Europe occidentale) à l'est et au sud, dans les régions austrohongroise, russe, ottomane et arabe, l'idéologie nationaliste a fini par faire éclater certains ensembles qui auraient pu constituer la base d'un développement capitaliste plus cohérent que celui qui s'est ajusté aux contraintes de l'émiettement étatique.

CHAPITRE IV

Pour une vision non eurocentrique du monde contemporain

I. LE CAPITALISME RÉELLEMENT EXISTANT ET LA MONDIALISATION DE LA VALEUR

Depuis que Rudolf Bahro a proposé l'expression de «socialisme réellement existant», celle-ci a connu la fortune qu'on sait: elle sert aussi bien aux détracteurs du socialisme (qui imputeront au socialisme tous les phénomènes en cours dans les régimes portant ce nom) qu'aux défenseurs de l'ordre dans ces régimes (qui resteraient malgré tout socialistes, c'est-à-dire dont le bilan serait «globalement positif»). En revanche, il ne vient jamais à l'idée de parler du «capitalisme réellement existant». Le capitalisme, dans l'opinion commune - et nous verrons qu'il en est de même dans les analyses savantes - c'est l'Amérique du Nord et l'Europe occidentale du feuilleton «Dallas», de l'Etat providence et de la démocratie. Les millions d'enfants abandonnés au Brésil, la famine au Sahel et les dictateurs sanglants en Afrique, l'esclavage dans les mines d'Afrique du Sud, l'épuisement des jeunes filles dans les chaînes de montage des usines électroniques de Corée du Sud, tout cela ce n'est pas vraiment le capitalisme, mais seulement les vestiges de la société antérieure. Au pire, ce sont des formes non européennes du capitalisme; et il dépend des peuples concernés de s'en débarrasser pour jouir à leur tour des mêmes avantages que les Occidentaux. Sous une forme ou sous une autre, il s'agit d'une étape dans une ligne de développement qui pourrait homogénéiser le monde à l'image de l'Europe.

Le capitalisme mondial se manifeste sous des formes qu'en apparence tout le monde connaît, mais sur lesquelles il faut revenir, même brièvement, pour en formuler la nature véritable et faire apparaître les déformations que la vision eurocentrique leur fait subir.

La première de ces caractéristiques est l'inégalité à l'échelle mondiale, marquée par les écarts de revenus d'un pays à l'autre. En gros ce rapport est de l'ordre de 15 pour les pays capitalistes développés à 1 pour ceux du tiers monde. La seconde caractéristique est que l'inégalité dans la répartition interne - nationale - du revenu est considérablement plus marquée dans les sociétés de la périphérie qu'elle ne l'est dans celles du centre. De ce point de vue: 25% de la population disposent de 10% du revenu au centre et 5% à la périphérie; 50% de la population disposent de 25% du reve-

nu au centre et 10% à la périphérie; 75% de la population disposent de 50% du revenu au centre et 33% à la périphérie.

Par ailleurs on observe que les différentes courbes qui illustrent la répartition du revenu sont tassées dans un faisceau étroit autour de leur moyenne pour l'ensemble des pays développés, ce qui traduit bien le fait que les sociétés occidentales sont aujourd'hui très voisines les unes des autres dans leur réalité quotidienne. Par contre les courbes relatives aux pays du tiers monde sont distribuées dans un faisceau plus large, mais - sauf rarissime exception - la répartition du revenu est toujours ici plus inégale qu'elle ne l'est au centre.[1]

Comment ces faits sont-ils interprétés et expliqués dans les courants dominants de la pensée sociale?

Premièrement on prétend simplement que la différence des revenus moyens est le reflet d'une différence dans les productivités du travail de même ampleur approximative, autrement dit que la productivité du travail est dans les pays développés quinze fois supérieure à ce qu'elle est en moyenne dans ceux du tiers monde. Cette opinion n'est pas seulement celle du grand public et des économistes bourgeois; elle est partagée également par les économistes marxistes des courants dominants.

Deuxièmement on avance que les différences apparentes dans la structure globale de la répartition interne du revenu cachent en fait des niveaux d'exploitation du travail inversés. Expliquons-nous sur ce que l'on entend par là dans certaines analyses fondées sur les concepts marxistes. Le nombre des travailleurs actifs employés dans l'ensemble des économies capitalistes développées est de l'ordre de 400 millions d'individus tandis que le montant des revenus du travail (en gros les salaires) représente la moitié du revenu global. Autrement dit le rapport du surtravail (les revenus de la propriété et de l'entreprise) au travail nécessaire - qui mesure le degré d'exploitation du travail - est de l'ordre de 100%. Par contre pour l'ensemble du tiers monde capitaliste (qui rassemble quelque 1 200 millions de travailleurs actifs) les revenus du travail (salaires et revenus des petits producteurs indépendants, paysans et artisans) totalisent environ deux tiers du revenu global. Ici donc le rapport du surtravail au travail nécessaire ne serait que de 66%. Bien que les revenus des travailleurs de la périphérie soient largement inférieurs à ceux du centre, l'exploitation du travail serait plus intense dans les pays développés. Comme on le voit cette présentation des faits sauvegarde l'idée que l'intensité de l'exploitation du travail croît avec le développement capitaliste, et partant, l'idée de la mission socialiste du prolétariat des pays développés. L'inégalité dans la répartition du revenu, plus marquée à la périphérie, proviendrait d'une série d'autres raisons, entre autres la hiérarchie plus forte dans les salaires, la répartition plus inégale de la propriété foncière pour beaucoup de pays, l'écart villes-campagnes plus

1. Voir Samir Amin, *Classe et nation dans l'histoire et la crise contemporaine*, Minuit, 1979, pp 157-167. Pour un exposé plus précis des calculs dont seuls les résultats sont proposés ici, les courbes de Lorenz et coefficients de Gini, le lecteur pourra se reporter à *La déconnexion*, La Découverte, 1986, chap. 3.

marqué, la proportion plus élevée des masses misérables marginalisées entassées dans les mégapoles du tiers monde, etc.

Troisièmement on prétend le plus souvent que la tendance générale de l'évolution est à la réduction progressive de l'inégalité. Dans ce sens la situation de la périphérie contemporaine serait simplement celle d'une transition encore inachevée vers le développement capitaliste. Certains cependant, moins optimistes, avancent qu'il n'y a pas de loi tendancielle propre à la répartition du revenu. La répartition serait seulement la résultante empirique de faits économiques et sociaux divers dont les mouvements, convergents ou divergents, possèderaient leur propre autonomie. On pourrait donner à cette proposition une forme d'expression marxiste en disant que la répartition dépend des luttes de classes dans toute leur complexité nationale (alliance bourgeoise-paysanne, social-démocratie, etc) et internationale (position occupée dans la division internationale du travail). Le système capitaliste serait capable de s'adapter à toutes ces situations.

Le concept de la valeur mondialisée permettra de comprendre en quoi l'idée que les différences de productivité du travail expliquent les écarts dans la répartition du revenu à l'échelle mondiale non seulement est naïve, mais encore élude simplement le véritable problème qui est celui des transferts de valeur cachés dans la structure des prix.

Certes pour l'économiste bourgeois les prix constituent la seule réalité économique; le revenu de chaque classe correspond à sa contribution à la production, la productivité de chaque facteur de la production étant mesurée par sa production, aux imperfections de la concurrence près. Le marxisme dénonce le caractère tautologique de ce raisonnement, qui élimine d'emblée le concept d'exploitation. Mais, curieusement, le marxisme eurocentrique refuse d'analyser globalement le système conformément au principe fondamental du marxisme lui-même et, comme l'économie vulgaire, sépare l'analyse de l'exploitation au centre de celle qui se manifeste à la périphérie. Les uns et les autres tirent donc une conclusion identique qui n'est que la paraphrase de ce que les chiffres disent immédiatement.

Cette façon de voir les choses occulte systématiquement l'unité du système. En fait, les prix dans lesquels sont comptabilisés les revenus constituent une catégorie empirique immédiate résultant de l'addition de la rémunération réelle du travail que permettent les conditions de son exploitation et d'un profit calculé autour d'un certain taux (ou de plusieurs). Or on ne peut déduire les productivités comparées de la comparaison des revenus (salaires + profits). Il faut faire le contraire: partir de l'analyse comparative des conditions de travail qui définissent les productivités comparées et les taux d'extraction de surtravail. Car les tendances aux péréquations du profit se superposent à ces combinaisons entre la rémunération du travail et sa productivité, variable en raison des conditions de l'exploitation.

En fait, derrière le commentaire immédiat et naïf des données empiriques, il y a une hypothèse méthodologique, laquelle est certes ignorée dans l'image populaire du monde contemporain, mais qu'on peut expliciter dans les théories économiques dominantes. Cette hypothèse est que la structure

sociale de chaque formation nationale constitutive du système mondial explique à la fois le niveau de la productivité du travail dans cette formation et la répartition du revenu produit entre les différentes classes sociales qui composent la société. Ainsi le monde est-il conceptualisé d'abord comme un ensemble de formations nationales juxtaposées, tandis que leur interpénétration et leur influence réciproque est introduite après coup, dans le meilleur des cas.

Le concept de la valeur mondialisée relativise le sens des données empiriques immédiates. Il nous permet de saisir pourquoi, si les productivités du travail sont bien inégales d'un pays à l'autre, la mesure de cette inégalité par les revenus distribués est trompeuse. En dépassant les apparences superficielles pour aller plus au fond des problèmes il fournit un cadre de raisonnement qui permet de préciser l'interaction des facteurs internes et externes, rendant ainsi compte des spécificités du capitalisme périphérique. Ainsi la mondialisation de la valeur nous explique-t-elle pourquoi et comment la polarisation centres-périphéries est immanente au capitalisme.

Discuter la loi de la valeur, en définir les modalités de l'action, c'est avant tout analyser les rapports entre les conditions objectives de la reproduction sociale (c'est-à-dire les conditionnements économiques qui définissent les équilibres globaux nécessaires: entre salaires et consommation, profit, épargne et investissement, etc.) et les conditions dites subjectives (c'est-à-dire la lutte des classes). Dire qu'il y a un rapport dialectique entre ces deux séries de facteurs, c'est dire d'une part que «les hommes font leur histoire» dans un cadre objectivement déterminé et d'autre part que leur action modifie ce cadre lui-même.[2]

Le livre II du *Capital* nous propose ce qui peut paraître une démonstration économique pure. Marx cherche en effet à y démontrer que l'accumulation est possible dans un système capitaliste pur (le mode de production capitaliste, et rien que lui) et à déterminer les conditions techniques de l'équilibre en dynamique. Dans ce cadre formel, on établit que l'équilibre en dynamique exige une croissance du salaire qui soit déterminée dans une proportion qui est une combinaison des indices de la croissance sectorielle de la productivité.

Le schéma de la reproduction élargie paraît donc révéler l'existence de lois économiques précises, qui s'imposent à tous. En somme, le livre II montre qu'alors que, dans les modes précapitalistes, où l'exploitation est transparente, la reproduction implique l'intervention directe du niveau superstructurel, dans le mode capitaliste la reproduction sociale apparaît d'abord comme une reproduction économique. Les schémas de la reproduction élargie illustrent cette loi fondamentale que la valeur de la force de travail n'est pas indépendante du niveau de développement des forces productives.

---

2. Pour des compléments éventuels concernant la valeur mondialisée et le concept de déconnexion, voir parmi mes écrits: *Classe et nation*, chap. VI, VII, VIII; *La loi de la valeur et le matérialisme historique*, Minuit, 1977, chap. II, V et VI, conclusion; *L'échange inégal et la loi de la valeur*, Anthropos, 1973; *L'avenir du maoïsme*, Minuit, 1981, première partie; *La déconnexion*, La Découverte, 1986; «L'Etat et le développement», in *Socialism in the World*, n° 58, 1987, Belgrade.

La valeur de la force de travail doit s'élever au fur et à mesure du développement des forces productives.

Il n'a pas été question jusqu'ici de lutte de classes. Comment prendre celle-ci en considération et l'insérer dans le mécanisme des déterminations sociales?

Première attitude: la lutte des classes pour le partage du produit est subordonnée aux lois économiques. Elle ne peut donc, au mieux, que révéler le taux d'équilibre objectivement nécessaire. Elle occupe, dans ce cadre, une position analogue à la «main invisible» de l'économie bourgeoise. Le langage de l'«harmonie universelle» des intérêts sociaux disparaît pour céder la place à celui des «nécessités objectives du progrès». Nous sommes ici en présence d'une réduction économiste du marxisme: il existerait des lois économiques qui constituent des nécessités objectives indépendamment de la lutte des classes.

Deuxième attitude: en réaction contre ce type d'analyse, on proclame la suprématie de la lutte des classes, qui occupe le devant de la scène. Le salaire ne découle pas des lois objectives de la reproduction élargie, il résulte directement de la confrontation des classes. L'accumulation s'accomode, si elle le peut, du résultat de cette lutte. Si elle ne le peut pas, le système entre en crise, voilà tout.

Il nous faut donc saisir ce rapport dialectique entre la nécessité économique objective et l'intervention des luttes sociales. Mais dans quel cadre?

On peut conduire l'analyse de trois manières différentes. Première manière: dans le cadre du discours abstrait sur le mode de production capitaliste. Seconde manière: dans le cadre concret d'une formation sociale nationale dont on repère les caractéristiques - niveau de développement des forces productives et productivité du travail, structure de classes, alliances et conflits entre celles-ci - et qu'on considère comme l'unité élémentaire fondamentale de l'analyse. Troisième manière: en opérant directement au niveau du système mondial considéré comme l'unité fondamentale réelle, dont les formations nationales ne sont que des composantes.

Le discours de la marxologie académique se situe dans le premier cadre, celui de l'eurocentrisme dans le second, celui que nous proposons dans le troisième. Dans ce dernier cas on donne la prééminence aux valeurs mondialisées sur les formes nationales de celles-ci, de même qu'aux alliances et conflits de classes mondialisés, en subordonnant les alliances et conflits nationaux aux contraintes définies par les premiers.

La mondialisation de la valeur, expression de celle du système productif, implique donc que la force de travail n'ait qu'une seule valeur pour l'ensemble du système mondial. Si cette valeur doit être mise en rapport avec le niveau de développement des forces productives, ce niveau est celui qui caractérise le système productif mondial pris dans son ensemble, et non les différents systèmes productifs nationaux, qui par le fait même de la mondialisation du système, perdent progressivement leur réalité. Mais la force de travail a des prix différents, notamment d'un pays à l'autre. Ces prix dépendent des conditions politiques et sociales propres à chaque for-

mation sociale nationale. Ils peuvent être d'autant plus bas que la reproduction de la force de travail est assurée partiellement par un transfert de valeur en provenance de la petite production marchande non capitaliste et de la production non marchande. La masse beaucoup plus importante du travail marchand non capitaliste (des producteurs ruraux) et du travail non marchand (économie de subsistance et économie domestique) dans la périphérie entraîne un transfert de valeur de la périphérie où elle est générée vers le centre dominant.

Le concept de la prééminence des valeurs mondialisées permet de donner tout son sens à un fait majeur non contesté, à savoir que les différences de rémunérations du travail (salaire et revenus des petits producteurs) non seulement sont à la périphérie largement inférieures à ce qu'elles sont au centre, mais encore qu'elles le sont dans une proportion considérablement plus forte que ne l'est l'écart des productivités comparées. Autrement dit, le concept de la valeur mondialisée rend compte de l'exploitation différentielle du travail par le capital au centre et à la périphérie du système et lui donne un sens politique. En dépit du taux d'exploitation apparent - mesuré dans le système des prix et revenus en vigueur - plus faible à la périphérie qu'au centre, le travail est plus exploité dans le premier groupe de sociétés, puisque l'écart des rémunérations du travail est plus grand que celui des productivités.

Nous sommes maintenant équipés pour aller au-delà des réalités empiriques immédiates puisque nous pouvons comparer l'échelle des revenus du travail à celle des productivités. On sait que dans les industries de la périphérie, les productivités du travail sont comparables à ce qu'elles sont dans les branches analogues des industries du centre, que dans l'agriculture, par contre, la productivité est dix fois inférieure à la périphérie (c'est l'estimation communément admise), et que, dans le tertiaire, la productivité représente à la périphérie un tiers de ce qu'elle est au centre dans les activités analogues. Sans entrer ici dans le détail de la reconstruction du système de correspondance valeurs mondialisées-prix qui en résultent on peut estimer que, dans ces conditions, le transfert de valeur de la périphérie vers le centre est de l'ordre de 400 milliards de dollars. Il s'agit là d'un transfert de valeur invisible, puisque caché dans la structure même des prix mondiaux. Il ne s'agit pas des transferts visibles, ni au titre des profits exportés par le capital étranger ni à celui des intérêts de la dette extérieure (d'un montant devenu, comme on le sait, gigantesque - de l'ordre de 100 milliards de dollars), ni à celui des capitaux exportés par les bourgeoisies locales compradore.

Ce transfert de valeur grossit les revenus réels des couches moyennes et de la bourgeoisie des pays impérialistes. Sans ce transfert le rapport du surtravail au travail nécessaire serait, pour le centre, de 60% seulement au lieu de 100%. Quant au taux d'exploitation à la périphérie, il est en termes réels de 180%, alors qu'il n'est en apparence que de 66%. Les différences sont, comme on le voit, considérables: les ratio définissant les taux respectifs d'exploitation du travail au centre et à la périphérie sont simplement inversés.

L'eurocentrisme refuse l'idée même qu'il puisse y avoir transfert de valeur d'une formation sociale à une autre. Marx, en son temps, avait déjà répondu à cet aveuglement en s'exclamant: ces messieurs ne comprennent pas comment un peuple peut en exploiter un autre. Ils ne comprennent même pas comment une classe en exploite une autre.

Comment fonctionne la surexploitation qui permet la production de cette valeur transférée? Quelles sont ses conséquences? Pour répondre à ces questions il faut prendre le système mondial dans son ensemble comme unité d'analyse décisive. Les classes sociales sont les sujets historiques dont les confrontations et les alliances à l'échelle mondiale déterminent: le taux de la plus-value à l'échelle mondiale et ses taux respectifs (différents) au centre et à la périphérie, le surtravail extrait dans les modes non capitalistes soumis, la structure des prix et des marchandises mondiales par laquelle cette plus-value est redistribuée (et particulièrement partagée entre le capital impérialiste et celui des bourgeoisies dépendantes), le salaire réel au niveau de sa moyenne mondiale et de ses moyennes au centre et à la périphérie, le volume des rentes des classes non capitalistes (notamment à la périphérie), l'équilibre des échanges centre-périphérie, des flux de marchandises et de capitaux (et donc les taux de change), etc.

Ces alliances et contrastes de classes, opérant à cette échelle globale (les alliances et luttes nationales étant alors subordonnées aux premières), reproduisent ainsi les distorsions dans la structure du développement fondé sur la division inégale du travail. Elles reproduisent donc les conditions matérielles qui «rendent le facteur interne défavorable» à la périphérie en ruinant l'espoir de cristallisations sociales progressistes à l'instar de celles qui ont permis aux travailleurs du centre de mener leurs luttes de classes économiques dans des conditions plus favorables, autorisant la croissance parallèle en longue période des salaires et de la productivité. Mais en même temps, ces conditions créent un terrain favorable aux illusions politiques de l'idéologie bourgeoise devenue de ce fait hégémonique chez les travailleurs des centres. C'est par ces expressions idéologiques - comme par exemple les solidarités nationales inter-classistes, fondées sur la reconnaissance de l'importance décisive des sources d'approvisionnement en matières premières pour assurer la croissance régulière des centres - que se reproduit l'hégémonie idéologique eurocentrique.

Le concept de mondialisation de la valeur nous permet également de revenir sur la question de la tendance dominante dans l'évolution historique de la répartition du revenu au sein du système capitaliste.

On connaît relativement bien l'histoire concrète de l'accumulation dans les centres capitalistes développés. Par-delà les variantes locales, on pourrait en formuler une généralisation selon les lignes suivantes. La révolution paysanne, qui ouvre souvent l'ère du capitalisme, réduit, lorsqu'elle est radicale, l'inégalité dans les campagnes. Cette réduction s'opère au détriment des féodaux, mais en même temps paupérise une minorité de paysans pauvres rejetés vers les villes et l'émigration outre-mer. Le salaire ouvrier est fixé au départ à un niveau bas déterminé par le revenu des paysans

pauvres. Il tend à s'élever après une période de stagnation (et même de détérioration) lorsque l'expulsion des paysans sans terre se ralentit. A partir de ce moment (vers 1860?), salaires ouvriers et revenus réels des paysans moyens tendent à augmenter parallèlement, en conjonction avec l'augmentation de la productivité. Il y aurait même une tendance à l'égalité entre salaire moyen et revenu paysan, encore que cette tendance ne soit pas nécessairement repérable à chaque étape de l'accumulation (cela dépend de la structure des alliances de classes hégémoniques). Au stade tardif du capitalisme, il y a peut-être une tendance social-démocrate à la réduction de l'inégalité. Mais celle-ci opère en conjonction avec l'impérialisme dans la mesure où une position favorable dans la division internationale du travail favorise les redistributions sociales.

Pour justifier son hypothèse optimiste que la périphérie est en voie de «rattraper» le centre (ou peut le faire), l'eurocentrisme est contraint de supposer que les mêmes alliances sociales qui ont permis au centre la diffusion des bénéfices du progrès et l'homogénéisation sociale sont reproduites (ou peuvent l'être) dans le développement de la périphérie. La thèse classique d'Arthur Lewis sur le dualisme des sociétés «en transition vers le développement» comme celle du «desarrolismo» latino-américain des années 50 ne disent pas autre chose.[3] L'inégalité est la rançon - provisoire - de la pauvreté. L'hypothèse sous-jacente est que le facteur externe, l'intégration dans le système économique mondialisé, est fondamentalement favorable. Cette chance de développement sera saisie plus ou moins rapidement selon les conditions internes qui caractérisent les différentes sociétés du tiers monde.

Si les faits - c'est-à-dire une inégalité croissante (et non décroissante) caractérise la périphérie au fur et à mesure de son développement - démentent cet optimisme de commande, c'est bien que la loi de l'accumulation du capital à l'échelle mondiale commande cette opposition complémentaire des structures. Pour le comprendre il faut revenir aux structures productives. Si en effet on rapporte l'affectation des différentes ressources rares (travail qualifié et capitaux) aux consommations finales des différentes strates de la population classées selon les niveaux de revenu, on découvre qu'au centre ces ressources sont affectées aux consommations de chaque strate dans des proportions qui sont voisines de la part de la consommation de chacune de ces strates, tandis qu'à la périphérie, elles sont affectées aux consommations des couches les plus riches dans des proportions plus grandes que la part de ces consommations dans la consommation totale. Cette distorsion au profit des strates supérieures de la répartition est d'autant plus forte que la répartition est inégale. L'appareil productif des pays de la périphérie n'est pas la reproduction de celui du centre à une étape antérieure de son évolu-

3. Pour une critique du courant dominant dans la théorie du développement, représenté principalement par Arthur Lewis (dont en français, *La théorie de la croissance économique*, Payot, 1963) et le «desarollismo», se reporter à *La déconnexion*, chap. 1 et 4.

tion. Ces appareils diffèrent au plan qualitatif. Plus le développement capitaliste périphérique est avancé, plus cette distorsion est marquée et plus la répartition du revenu est inégale.[4] Le système, unifié dans son expansion d'ensemble, reproduit la différenciation, c'est-à-dire la polarisation centres-périphéries. La loi de la valeur opère, non pas au niveau des formations capitalistes saisies en isolement, mais au plan global.

Cette divergence dans l'évolution de la répartition du revenu, due non aux circonstances mais à la loi fondamentale de l'accumulation à l'échelle mondiale, entraîne des conséquences sociales et politiques fondamentales sur lesquelles on reviendra plus loin.

L'incroyable noyau dur du préjugé eurocentrique s'est manifesté dans toute sa vigueur à l'occasion du débat sur «l'échange inégal». Car, quelqu'aient été les insuffisances de la contribution d'Arghiri Emmanuel, celle-ci avait l'avantage de poser la question en partant de la remarque malicieuse qu'il n'y avait pas de théorie marxiste de l'échange international. Mais, pour proposer une théorie des échanges mondiaux cohérente avec les fondements du marxisme (la valeur), il fallait sortir d'un marxisme étriqué s'enfermant dans l'analyse répétitive sans fin du seul mode de production capitaliste, pour oser concevoir la loi de la valeur opérant à l'échelle du système capitaliste mondial. Il fallait rompre avec la réduction eurocentrique et déployer tout le potentiel universaliste du marxisme. Or les avantages comparés à la Ricardo étaient bien utiles: ils permettaient de justifier l'ordre international et le paternalisme à l'égard de la périphérie. C'est pourquoi la thèse d'Emmanuel était un pavé dans la mare.

L'analyse du système sur la base de la valeur mondialisée permet de remettre l'échange inégal à sa juste place. Car l'échange inégal tel qu'on peut le saisir empiriquement, sur la base des prix pratiqués, ne révèle que la partie visible de l'iceberg. L'essentiel de l'inégalité est caché dans la structure même des prix. Ajoutons que la portée de la polarisation au sein du système capitaliste mondial ne doit pas être réduite à sa dimension économique mesurable, qu'elle soit apparente (l'échange inégal) ou cachée (les transferts de valeur). Au-delà de celle-ci il y a les avantages procurés aux pays du centre par l'accès aux ressources naturelles de toute la planète, les rentes de monopole technologique, la division internationale du travail en leur faveur (permettant le plein emploi en temps de prospérité et le développement des classes moyennes), etc.

Il va de soi que la déformation eurocentrique ne peut qu'être sourde à toute proposition visant à réorganiser la vision du monde contemporain autour du concept de la valeur mondialisée. Mais la science sociale doit quand même concilier son discours sur les «contraintes extérieures incontournables», «l'interdépendance des nations», etc. avec son hypothèse de la prééminences des «facteurs internes» qui, en fait, marginalise la dimension que représente la mondialisation.

4. L'exemple du monde arabe en est une bonne illustration. Voir: Samir Amin, *L'économie arabe contemporaine*, Minuit, 1980

Cette impossible conciliation s'épuise dans une série de faux fuyants dont la fragilité de l'argument est à la mesure de la banalité des faits invoqués.

Par exemple on prend prétexte que les périphéries sont plurielles, différentes, pour conclure que cela ne fait aucun sens de parler de la périphérie au singulier. Cet argument connaît à l'heure actuelle un regain de popularité et les articles et ouvrages affirmant «l'éclatement et la fin du tiers monde» ne se comptent plus. Mais là encore il n'y a rien ici de bien original Car en effet la périphérie a toujours été par définition multiple et diverse, se définissant par la négative - les régions du système qui ne sont pas constituées en centres. L'ajustement des périphéries aux exigences de l'accumulation globale s'opère donc dans la pluralité: non seulement les fonctions remplies par la périphérie changent d'une phase à l'autre de l'évolution du système global mais encore à chacune de ces phases correspondent des fonctions diverses remplies par différentes périphéries. Il y a donc aussi à chaque étape de cette évolution des laissés pour compte inutiles au système. Car le système capitaliste reste - et c'est ce que l'eurocentrisme ne peut accepter - un système destructif dont le programme comporte nécessairement la marginalisation des régions de la périphérie devenues inutiles pour l'exploitation du capital à un stade donné de son déploiement. Le Nord-est brésilien et les Antilles, jadis périphérie principale (et alors riche!) à l'étape mercantiliste, ont été ravagés d'une manière dont ils ne se sont pas remis jusqu'à ce jour. Une grande partie de l'Afrique dont les peuples ont été décimés par la traite négrière associée au mercantilisme et les sols détruits par le pillage colonial et néo-colonial, est aujourd'hui en voie de marginalisation de la même manière. La découverte récente du quart monde par les spécialistes occidentaux du développement vient un peu tard. Il y a près de quinze ans, André Frank et moi-même imaginions deux scénarios de sortie de la crise actuelle (intitulés 1984 A et B), l'un prévoyant pour la périphérie le redéploiement, l'autre la marginalisation pour conclure que selon les régions et les développements des luttes chacun des deux scénarios se vérifierait![5]

On prend également prétexte que la mondialisation de la valeur ne serait pas encore achevée pour conclure que la valeur reste pour l'essentiel une réalité définie dans le cadre des formations sociales nationales. Que la mondialisation soit seulement une tendance du système, qu'elle ait une histoire - celle de sa formation progressive - et ne soit pas constituée par un coup de baguette magique le «premier jour» du capitalisme, il y a quatre ou cinq siècles, ne sont là que des banalités évidentes. Allant donc au-delà de ces évidences, on doit constater que la tendance à la mondialisation se manifeste avec force dès l'origine (l'époque mercantiliste) et qu'elle constitue déjà largement l'aspect principal de l'unité dialectique et contradictoire national/mondial. Il en résulte qu'il faut analyser les phases par lesquelles est passé le système mondial, en évolution constante, à partir principalement

5. Samir Amin et A.G. Frank, *N'attendons pas 1984*, in A.G. Frank, *Réflexions sur la nouvelle crise économique mondiale*, Maspéro, 1978.

de l'ajustement du capitalisme aux luttes de classes saisies à l'échelle globale et non exclusivement nationale. L'eurocentrisme au contraire explique l'évolution par la seule dynamique technico-économique des centres, à la rigueur par l'ajustement du capitalisme aux luttes de classes dans ceux-ci. Ce qui se passe à la périphérie est alors relégué au statut d'adjonction purement décorative.

En opposition avec ces différents échappatoires, plus ou moins adroits, pour éluder les questions épineuses, l'analyse de la polarisation qui caractérise le système capitaliste mondial place l'Etat au centre de ses préoccupations.

Les économies du capitalisme central sont autocentrées. On entend par là qu'elles sont organisées autour d'une articulation déterminante qui relie la production d'équipements à celle de biens de consommation, étant entendu que les relations extérieures sont alors soumises à la logique des exigences de cette articulation déterminante. De ce fait les rémunérations du travail peuvent ici suivre la progression de la productivité. Du coup les relations extérieures des centres autocentrés, qui ne sont en aucune manière autarciques mais au contraire expansionnistes et agressifs, permettent d'y accélérer la croissance de la productivité apparente par des transferts de valeurs à leur profit. Par opposition l'accumulation à la périphérie est façonnée dès l'origine par les exigences de celle du centre. L'ajustement permanent définit l'accumulation périphérique. Cette formulation du contraste centre/périphérie permet d'éviter les faux problèmes de l'économie du sous-développement, comme la spécialisation dans la production primaire, qui n'a été qu'une forme de la périphérisation à une étape donnée ou le contraste marché extérieur/marché intérieur, car l'accumulation périphérique est elle aussi fondée sur l'élargissement du marché intérieur, mais celui-ci ne repose pas sur l'articulation principale production d'équipements/production pour la consommation de masse et, de ce fait, est structuré d'une manière qui accuse l'inégalité sociale dans la répartition interne du revenu.

Or la construction d'une économie autocentrée à un pôle, l'ajustement à l'économie mondiale à l'autre, ne sont pas le produit du fonctionnement de simples «lois économiques» opérant dans un espace politiquement vide. Au contraire, le rôle de l'Etat est ici décisif.

Dans les sociétés capitalistes centrales la présence de l'Etat s'exprime fortement par la maîtrise de l'accumulation. Mais cette présence n'est pas directement ressentie; elle est même évacuée de l'image idéologique que le système produit de lui-même, pour mettre en avant la société civile et la vie économique, comme si celles-ci existaient et fonctionnaient sans Etat. Par contre, dans les sociétés du capitalisme périphérique la société civile est rachitique. La vie économique est étiolée et apparaît comme l'appendice de l'exercice des fonctions de l'Etat qui occupe directement et visiblement le devant de la scène. Ce n'est pourtant là qu'une illusion car ici l'Etat est en réalité faible, par opposition au vrai Etat fort, celui des centres développés. Simultanément la vie économique est réduite à n'être qu'un processus d'ajustement aux exigences de l'accumulation au centre.

En somme le critère qualitatif décisif qui permet de classer les sociétés du système capitaliste mondial en centres et périphéries est celui de la nature de leur Etat. Les sociétés du capitalisme central sont caractérisées par la cristallisation d'un Etat national bourgeois, dont la fonction essentielle au-delà du simple maintien de la domination du capital, est précisément de maîtriser les conditions de l'accumulation, par le contrôle national qu'il exerce sur la reproduction de la force du travail, le marché, la centralisation du surplus, les ressources naturelles et la technologie. L'Etat remplit ici les conditions qui permettent l'accumulation autocentrée et la soumission des rapports extérieurs à la logique de celle-ci. Par contre, l'Etat périphérique, qui remplit comme tout Etat la fonction du maintien de la domination interne de classes, ne maîtrise pas l'accumulation locale. Il est alors - objectivement - l'instrument de l'ajustement de la société locale aux exigences de l'accumulation mondialisée, qui est déterminée dans ses directions d'évolution par celle des centres. Cette différence permet de comprendre pourquoi l'Etat central est un Etat fort (et quand il devient démocratique au sens bourgeois du terme, cela constitue une expression supplémentaire de cette force), tandis que l'Etat périphérique est un Etat faible (et c'est pourquoi, entre autres, l'accès à la démocratisation bourgeoise véritable lui est pratiquement interdit, c'est pourquoi l'existence de la société civile y est nécessairement limitée).

En d'autres termes: la cristallisation de l'Etat national bourgeois chez certains s'oppose à celle-ci chez les autres. Ou encore: le sous-développement des uns est le produit du développement des autres. Encore doit-on préciser ici que cette proposition n'est pas symétrique et retournable; car nous n'avons pas dit que son inverse (le développement des uns serait le produit du sous-développement des autres) était vraie. Cette observation, trop souvent passée sous silence, et la confusion qui est alors faite entre notre proposition et son inverse, sont à l'origine de graves malentendus et de polémiques stériles.

Quelles sont donc les conditions historiques qui ont favorisé la cristallisation de l'Etat national bourgeois ici, tandis qu'elles se constituent un obstacle à la reproduction de ce modèle ailleurs?

L'histoire nous enseigne que, dans les centres, la cristallisation du nouveau pouvoir bourgeois hégémonique a impliqué des alliances larges entre cette nouvelle classe dominante et d'autres classes: paysans parcellaires ou propriétaires fonciers selon les cas, petite bourgeoisie du commerce et de l'artisanat. Ces alliances étaient requises pour faire face à la menace que représentait pour l'ordre social la classe ouvrière naissante, à ce stade révolutionnaire comme l'illustre l'histoire européenne du XIXe siècle du Chartisme anglais (les années 40 du siècle) à la Commune de Paris (1871). A leur tour, ces formes de l'hégémonie bourgeoise ont entraîné des politiques sociales et économiques amorçant l'homogénéisation de la société par la protection du revenu des ruraux et des couches urbaines intermédiaires. Dans la phase suivante, amorcée vers la fin du siècle dernier, qui caractérise encore aujourd'hui le capitalisme central, l'hégémonie bourgeoise s'étend à la classe ouvrière stabilisée.

Le moyen par lequel se généralise le consensus social est l'association du fordisme comme forme dominante d'organisation du procès de travail mécanisé, assurant la production de masse, et la politique social-démocrate (ou keynésienne) des salaires, assurant un débouché en expansion pour cette production de masse. Ce consensus n'exclut pas la lutte des classes; mais celle-ci tend à se cantonner au domaine du partage économique des résultats et à s'éloigner de la remise en cause de l'organisation globale de la société, permettant le fonctionnement de la démocratie électorale telle que nous la connaissons.

Or les positions subalternes occupées par les périphéries dans le système mondial rendent improbables ces formes d'élargissement progressif de l'intégration sociale globale. Les bourgeoisies apparues tardivement se heurtent à des difficultés majeures lorsqu'elles cherchent à élargir leurs alliances internes de classes. Dans un premier temps, la dichotomie centre/périphérie est assise sur une alliance entre le capital central dominant et des classes rurales dominantes de type ancien dans les périphéries (féodaux ou latifundiaires, etc). L'Amérique latine, dont l'indépendance est conquise au début du XIX[e] siècle précisément par ces classes latifundiaires, paie jusqu'aujourd'hui le prix légué par cette alliance entre le capital dominant et les oligarchies latifundiaires. En Asie et en Afrique, les formes coloniales ont opéré encore plus brutalement dans le même sens, accentuant le retard de ces deux continents par rapport à l'Amérique latine. Plus tard, à l'époque contemporaine, lorsque se constituent des Etats bourgeois issus de luttes de libération nationale et/ou que les pouvoirs latifundiaires locaux sont renversés, l'industrialisation amorcée s'inscrit dans un système mondial qui est défavorable à l'élargissement de sa base sociale locale. Le fordisme ici ne s'accompagne pas de social-démocratie ouvrière. Le débouché de la production industrielle nouvelle est davantage axé sur la demande des classes moyennes en expansion. Les contraintes de la technologie moderne, que la compétitivité impose, appellent des importations massives d'équipements, de savoir-faire, de capitaux qu'il faut payer en acceptant de rémunérer le travail industriel à des tarifs largement inférieurs pour pouvoir exporter. On pourrait multiplier à l'infini les développements allant dans le sens de notre thèse en montrant que tous les mécanismes de l'économie mondiale, ou presque, constituent des obstacles au progrès social à la périphérie du système. Par exemple, l'hétérogénéité des productivités sectorielles - sur laquelle on insiste à juste raison dans la description du sous-développement - crée et reproduit des situations de rente qui ruinent la possibilité d'une homogénéisation sociale. Ajoutons que l'antagonisme centres/périphéries ne résulte pas seulement du mécanisme économique et social, l'intervention des Etats et la politique mondiale étant neutres. Revenant au XIX[e] siècle on ne peut s'empêcher d'observer que la Grande-Bretagne, alors puissance hégémonique, s'employait par tous les moyens à éviter l'apparition de centres autonomes. Mais en Europe ses moyens étaient limités par les rapports militaires qui s'imposaient à travers l'équilibre européen mis en place en 1815. Par contre la maîtrise des océans lui permettait d'intervenir efficacement en Orient, en Asie, en Amérique du Sud. C'est

ainsi que la coalition européenne mobilisée par l'Angleterre contre l'Egypte en 1840 a été décisive dans l'avortement de la modernisation capitaliste de ce pays. Il en a été de même pour l'Amérique du Sud où l'alliance entre le capital britannique et l'oligarchie latifundiaire a rendu d'autres conjonctions locales d'alliances sociales progressistes possibles théoriquement (et même tentées) considérablement plus aléatoires. Les choses ont-elles changé? Certains prétendent en effet que les conditions politiques qui avaient empêché la cristallisation de nouveaux Etats bourgeois nationaux, ne caractérisent plus le monde contemporain. L'Occident ne peut plus empêcher les Etats du tiers monde de se développer à son image et de s'imposer en partenaires égaux dans le système mondial. Pour le prouver, il suffirait de constater les progrès réalisés dans les semi-périphéries, ou pays nouvellement industrialisés. Leur existence témoignerait que la périphérisation n'est pas fatale, et que, lorsqu'elle a lieu, c'est bien pour des raisons qui tiennent principalement aux facteurs internes, tandis que, simultanément, il serait possible - malgré l'obstacle extérieur s'il existe - de s'ériger en nouveau centre.

Cette question des «semi-périphéries» est un serpent de mer qui réapparaît régulièrement dans le débat. Car ce que l'on dit aujourd'hui des semi-périphéries en voie de cristallisation en nouveaux centres, on pouvait le dire, et on l'a dit, il y a cent ans d'autres semi-périphéries qui ne sont pas cristallisées en nouveaux centres.

Il n'y a pas de doute que, dans la société comme dans la vie, il existe toujours des cas intermédiaires, ou apparemment tels. Le fait en lui-même serait difficile à contester. Mais la véritable question n'est pas là. Le système capitaliste mondial est mû par une tendance forte à la polarisation, tout comme dans le mode de production capitaliste la tendance est à la polarisation entre les deux classes fondamentales, bourgeoisie et prolétariat. La cristallisation des centres à un pôle et la périphérisation à l'autre pôle n'excluent pas, à tout moment, l'émergence de semi-périphéries, l'analogie des classes moyennes engendrées par la dynamique concrète de l'accumulation capitaliste. Car l'exclusion de ces émergences permanentes impliquerait une vision statique absurde, comme si la polarisation centres/périphéries était magiquement apparue dans sa plénitude dès l'origine, alors qu'elle est précisément le résultat du mouvement concret du système mondial.

En même temps, l'émergence des semi-périphéries révèle la véritable nature de la dialectique qui commande le mouvement, à savoir la convergence, ou le conflit, entre les facteurs internes, favorables ou défavorables suivant les cas, et le facteur externe, toujours défavorable et même de plus en plus difficile à surmonter. Par exemple, il est évident que, malgré son retard, l'Allemagne est parvenue à rattraper et à dépasser l'Angleterre en quelques décennies au XIXe siècle. Combien de temps faudra-t-il au Brésil pour rattraper et dépasser les Etats-Unis? Cette perspective est-elle même concevable dans l'horizon visible? Quand on nous dit que le Brésil pourrait se développer et même devenir un centre de première grandeur, qui pourrait en douter? Le Brésil, s'il faisait une révolution sociale s'ouvrirait à coup sûr des perspectives tout à fait nouvelles. Mais la question n'est pas là. Elle

est de savoir si la bourgeoisie brésilienne peut entreprendre des réformes de cette ampleur et/ou si, à défaut, les contrastes sociaux les plus violents pourraient être progressivement corrigés par un développement purement capitaliste. En fait on n'a pas établi que les semi-périphéries en question construisent effectivement et avec succès cet Etat bourgeois national nécessaire capable de maîtriser l'accumulation interne et de soumettre leurs rapports extérieurs à celle-ci, c'est-à-dire d'échapper aux contraintes lourdes de l'ajustement aux exigences de l'expansion mondiale.

Dans ces conditions il est préférable de qualifier ce que certains appellent les semi-périphéries de périphéries véritables correspondant au stade actuel de l'expansion capitaliste globale. Les autres, le quart monde, ne sont pas les véritables périphéries d'aujourd'hui, mais celles qui, correspondant aux exigences du système global d'hier, sont aujourd'hui en voie de destruction.

Mais, dit-on, le projet de construction d'une économie nationale autocentrée serait devenu anachronique, puisque l'Etat national est lui-même en voie de dilution dans les centres mêmes. Il faudrait alors démontrer que la société des semi-périphéries en question est en voie de se rapprocher de celle des centres déjà constitués, dans la perspective globale de ce monde capitaliste homogénéisé qui serait en formation. Cette démonstration n'est ni faite, ni faisable, tant les évolutions sociales en cours dans l'horizon visible sont divergentes ici et là. Encore une fois, on substitue à l'analyse des contradictions réelles et de leur dynamique propre, la vision a priori d'une harmonie ayant surmonté celles-ci. Supposons donc le problème résolu, tel est le type de ce raisonnement inacceptable.

Le problème pourrait effectivement être résolu, c'est-à-dire le contraste centre-périphérie supprimé, dans le cadre du capitalisme (défini par la règle du marché mondialisé des produits et des capitaux), à condition... d'ouvrir toutes les frontières à l'immigration illimitée des travailleurs! A cette condition seulement le marché généralisé des marchandises, capitaux et de la force de travail pourrait théoriquement homogénéiser les conditions économiques et sociales à l'échelle de la planète. Comme il est plus qu'évident que cette hypothèse est inacceptable pour les sociétés qui composent notre univers tel qu'il est encore, se placer dans le cadre qu'elle définit, c'est sortir du champ de la politique pour faire de la fiction.

Le vieil internationalisme du mouvement ouvrier était fondé sur l'illusion d'une homogénéisation rapide des conditions du monde du travail par l'expansion mondiale du capitalisme. Il ne pouvait donc pas résister à l'épreuve de l'histoire. L'internationalisme des peuples étant éliminé, le champ a été ouvert à celui du capital qui opère librement à l'échelle du système mondial et définit des stratégies propres de la division des peuples et des travailleurs. Cette solidarité ne peut être construite - si l'on refuse l'utopie de l'abolition immédiate des nations et des frontières - que sur la base d'un soutien mutuel de stratégies nationales populaires de déconnexion.

II. La crise de l'impérialisme contemporain

Ayant rejeté le concept de mondialisation de la valeur, l'eurocentrisme refuse d'analyser la crise du capitalisme que nous vivons depuis plus d'une quinzaine d'années comme étant pour l'essentiel une crise de l'impérialisme, c'est-à-dire un moment caractérisé principalement par l'aggravation des contradictions centres/périphéries résultant de leur accumulation au cours de l'expansion capitaliste mondialisée qui a précédé la crise en question.

Toute crise dans le système capitaliste est l'expression d'un mal-fonctionnement de la loi de la valeur sous l'effet des luttes de classes. Elles se manifeste par des déséquilibres qui rendent la réalisation de la valeur impossible et, en conséquence, entraînent la chute du taux de profit. Néanmoins cette proposition générale ne suffit pas pour caractériser une crise particulière, à une étape donnée de l'évolution du système. En effet, par exemple, au XIXe siècle la loi de la valeur opérant encore principalement sur la base des espaces nationaux, la crise est nationale, bien qu'elle puisse être transmise du centre hégémonique de l'époque (la Grande-Bretagne) aux autres pays. Si aujourd'hui l'espace sur la base duquel opère la loi de la valeur est celui de l'ensemble du système mondial, la crise doit être saisie d'abord à ce niveau, c'est-à-dire comme exprimée par l'impossibilité d'assurer la circulation mondiale du capital et la réalisation mondiale de la valeur. La dimension principale dans laquelle s'exprime la crise actuelle est donc située dans le champ des rapports mondiaux; et c'est à partir de l'examen de ceux-ci que l'on peut dégager les enjeux véritables de la crise et ses différentes issues possibles.

Cette observation n'implique en aucune manière une simplification qui négligerait les différents aspects de la crise: la compétition intra-Ouest, la crise du fordisme comme mode d'exploitation du travail industriel, la crise de l'Etat providence, l'articulation de la crise avec le conflit Est-Ouest, l'atlantisme et la crise de l'hégémonie des Etats-Unis, etc. Cela implique seulement qu'on situe délibérément ces différents aspects de la crise par rapport aux enjeux essentiels, définis à partir de la crise de la mondialisation de la valeur.[6]

Dès lors qu'on se situe dans ce cadre, on comprend que l'enjeu de la crise ne soit pas directement l'option entre capitalisme et socialisme mais le choix entre la soumission à la logique de l'expansion du capital ou la déconnexion, moyen d'élargir les marges d'autonomie des peuples, des nations et des classes laborieuses à l'Ouest, au Sud et à l'Est.

Notre propos n'est pas de revenir ici sur l'ensemble de ces questions, mais seulement de mettre en relief la stérilité de l'eurocentrisme des ana-

6. Voir, parmi nos écrits de synthèse sur ces questions: *Une crise structurelle*, in Amin, Faire, Hussein et Massiah, *La crise de l'impérialisme*, Minuit, 1975; *L'impérialisme et le développement inégal*, Minuit, 1976, chap. V et VI; *Crise, socialisme et nationalisme*, in Amin, Arrighi, Frank, Wallerstein, *La crise, quelle crise?*, Maspéro, 1982.

lyses dominantes. Celles-ci se fixent sur la crise du capitalisme en Occident sous ses différents aspects (crise de l'organisation du travail, perspectives contradictoires des nouvelles technologies, compétition intra-Ouest, etc.) comme si l'essentiel se situait ici, le Sud (la périphérie) et l'Est (socialiste) étant passifs et condamnés à s'ajuster aux exigences de l'Occident. L'hypothèse sous-jacente est évidemment que l'Est et le Sud, attardés, sont condamnés à s'intégrer davantage dans le système mondial, seule planche de salut pour eux. Or c'est l'inverse qui est vrai: l'Occident est stable en dépit de la crise, tandis que le changement qualitatif s'impose ailleurs, à l'Est et au Sud.

A l'Ouest, rien de nouveau. Phrase lapidaire qui doit être précisée, si l'on veut éviter les malentendus. Car d'une manière évidente, l'Occident est le centre de nombreuses évolutions décisives pour l'avenir global du monde. Il est le centre d'invention des technologies nouvelles et parfois le lieu des percées les plus avancées dans le domaine de la remise en cause de certains aspects de la vie sociale. La phrase signifie que la stabilité de la société occidentale est telle que les rapports de production se modulent et s'ajustent aux exigences du développement des forces productives sans occasionner de cassures politiques graves. On peut en donner un exemple, vivant et actuel. Le fordisme comme forme des rapports de production capitalistes a correspondu à une phase donnée du développement des forces productives (la production de masse, le travail à la chaîne, la consommation de masse, l'Etat-providence). Il est aujourd'hui en crise: la productivité du travail ne peut plus progresser sur cette base, elle décroit même quelquefois, les technologies nouvelles (informatique et robotisation, biotechnologie, espace) imposent d'autres formes de l'organisation du travail. Néanmoins tout laisse penser que cette crise du travail fordiste n'entraînera pas de cassures politiques révolutionnaires. Tout au plus conduira-t-elle à une reclassement dans la hiérarchie des centres, accélérant le déclin relatif des uns et l'ascension des autres. On peut même aller plus loin et dire qu'à l'Ouest il y a de «moins en moins de nouveau». Une comparaison entre les réactions sociales à la crise actuelle et à celle des années 30 est instructive à l'extrême sur ce plan. La crise des années 30 avait conduit à des cassures politiques sérieuses: fascismes ou fronts populaires. Dans notre crise, on voit au contraire gauche et droite au sens électoral des termes se rapprocher davantage, dans la conception d'une gestion du passage au stade supérieur de développement des forces productives. N'est-ce pas là un effet politique évident de la polarisation grandissante au sein du système mondial?

Sans doute aussi la phrase «à l'Ouest rien de nouveau» n'exclut-elle pas le conflit réel que la compétition capitaliste impose entre les Etats-Unis, l'Europe et le Japon. Mais là aussi, il paraît peu probable que cette compétition dépasse la sphère des conflits mercantiles et reproduise les situations de conflits violents du passé. L'européanisme, tel qu'il s'exprime à l'heure actuelle, ne s'assigne qu'un seul objectif, celui de rattraper les Etats-Unis et le Japon en termes de compétitivité capitaliste. Dans l'immédiat, la poursuite de cet objectif entraîne plutôt un réalignement politique atlantiste et

un front commun contre le tiers monde qu'un non-alignement européen. Une autre perspective est sans doute souhaitable et pas nécessairement impossible. Mais elle implique une rupture avec la tradition eurocentrique de la vision politique de l'Occident.

Par contre à la périphérie du système ce même développement des forces productives remet constamment en question les rapports politiques et sociaux. La crise du Sud est précisément située toute entière dans cette contradiction majeure du capitalisme, qui se manifeste par l'avortement répété des tentatives d'émergence d'un projet bourgeois national à partir d'une condition périphérisée. Le heurt, avoué ou implicite entre le projet national bourgeois, ici historiquement impossible, et un projet national populaire, qui constitue la seule réponse véritable à la hauteur des défis de notre temps, constitue le fil directeur de l'histoire de notre époque.

La confusion dans les débats concernant l'avenir du capitalisme à la périphérie du système est attribuable en partie sans doute au fait que la bourgeoisie est devenue classe hégémonique locale dans l'ensemble du tiers monde contemporain. Cette bourgeoisie au pouvoir tente alors effectivement de faire avancer son projet de construction d'un Etat bourgeois national partenaire dans le système capitaliste mondial, c'est-à-dire maîtriser le procès d'accumulation.

Mais qu'en est-il des résultats de cette tentative?[7] Formulé par l'aile radicale de la bourgeoisie du tiers monde à l'occasion de la conférence de Bandoung (avril 1955), ce projet pensait le développement possible dans l'interdépendance au sein du système mondial, et n'envisageait en aucune manière de «sortir du système», de «déconnecter». Le développement était, en effet, défini par: la volonté de développer les forces productives par l'industrialisation; la volonté d'assurer à l'Etat national la direction et le contrôle du processus; la croyance que les modèles techniques constituent des données neutres que l'on peut reproduire et maîtriser; la croyance que ce processus n'implique pas en premier lieu l'initiative populaire, mais seulement le soutien des actions de l'Etat; la croyance que ce processus n'est pas fondamentalement contradictoire avec la particpation au système mondial, même s'il entraîne des conflits momentanés avec celui-ci. En faut-il davantage pour dégager le caractère bourgeois national de ce projet?

Or les circonstances de l'expansion capitaliste des années 1955-70 ont jusqu'à un certain point alimenté l'illusion de la possibilité historique de ce projet. Cela, en dépit du fait que l'Occident l'ait combattu par tous les moyens, économiques et politiques, y compris les coups d'Etat et les interventions militaires. Par ailleurs le soutien de l'Union soviétique à certaines de ces tentatives, jointe à des révisions de l'idéologie traditionnelle de la IIIe Internationale concernant la transition socialiste et aux contradictions sociales et limites internes du modèle, rendent compte de la confusion idéologique qui en est résultée.

7. Samir Amin, *Il y a trente ans, Bandoung*, Le Caire, UNU 1985. Voir aussi: id. «La crise, le tiers monde et les relations Nord-Sud et Est-Ouest», *Nouvelle Revue Socialiste*, septembre-octobre 1983.

Par la suite la crise générale dans laquelle le système capitaliste est entré à partir des années 70 a donné l'occasion d'une contre-offensive de l'Occident, visant à «recompradoriser» les sociétés du tiers monde, à soumettre leur développement ultérieur à la logique du redéploiement du capital transnationalisé. Cette offensive, qui constitue la dimension principale de la stratégie du capital dominant dans la crise, exploite avec succès la vulnérabilité des tentatives de cristallisation de l'Etat national à la périphérie du système. Cette vulnérabilité est illustrée dans tous les domaines: par la dette et la domination du système financier mondialisé, par l'incapacité des sociétés du tiers monde telles qu'elles sont de devenir des partenaires dans les activités nouvelles de haute technologie, par la crise alimentaire allant parfois jusqu'à la famine, par l'urbanisation non maîtrisée, par la pénétration du modèle occidental de gaspillage dans de larges fractions des couches moyennes et même populaires, par la soumission au modèle pseudo-culturel occidental, par la vulnérabilité militaire, etc.

Dans ces conditions, au moment même où les critiques des concepts de centre et périphérie s'empressaient d'enterrer la question du sous-développement produit de l'expansion capitaliste, la forme compradore de l'Etat à la périphérie n'est-elle pas en passe de devenir le moyen principal de l'intégration inégale dans la phase nouvelle du développement du système capitaliste mondial? Ce concept de l'Etat compradore, principalement appareil de transmission de la domination du capital transnationalisé, doit être mis en opposition avec celui de l'Etat bourgeois national.

La question est donc de savoir si la bourgeoisie dans le tiers monde est capable de maîtriser des alliances sociales internes capables de faire face au défi. Nous disons que les conditions historiques façonnées par le système global leur sont tout à fait défavorables. Le projet d'Etat bourgeois national demeure, dans ces conditions, vulnérable à l'extrême. Et la tentation est grande pour la bourgeoisie locale, faute de mieux, d'accepter d'inscrire son développement dans une perspective de subalternisation. Nous avançons l'hypothèse qu'aujourd'hui, très largement, les bourgeoisies du tiers monde en sont là, ont renoncé à leur projet national, à l'esprit de Bandoung, pour accepter la compradorisation.

L'impossibilité du projet national bourgeois à la périphérie se manifeste avec une violence particulière dans la question de la démocratie à la périphérie du système capitaliste. On n'en donnera ici qu'un seul exemple, celui du Brésil. On sait que la théorie du *desarollismo* latino américain avait prétendu, dans les années 50 et 60, que l'industrialisation et la modernisation (de styles bourgeois et dans le cadre d'une intégration plus poussée au système mondial) entraîneraient par elles-mêmes une évolution démocratique, la dictature étant considérée comme un vestige d'un passé prétendu précapitaliste. Les faits ont démontré l'erreur de ce raisonnement naïf. L'industrialisation et la modernisation dans ce cadre ont seulement produit la modernisation de la dictature, la substitution d'une violence fascisante efficace et moderne aux vieux systèmes oligarchiques et patriarcaux. Il ne pouvait en être autrement, le développement périphérique impliquant l'ag-

gravation des inégalités sociales et non sa réduction. De surcroît, le projet bourgeois lui-même n'a pas donné les résultats qu'il se proposait d'obtenir: la crise a démontré la vulnérabilité de la construction et l'impossible indépendance qui légitimait la dictature pour certains. Du coup, la dictature est elle-même entrée en crise. Mais les systèmes plus ou moins démocratiques qui se sont imposés dans ces conditions ne sont-ils pas confrontés à un dilemme redoutable? Car de deux choses l'une. Ou bien le système politique démocratique acceptera la soumission aux exigences de l'ajustement mondial. Il ne pourra alors envisager aucune réforme sociale importante et la démocratie ne tardera pas à entrer elle-même en crise. Ou bien les forces populaires, saisissant les moyens de la démocratie, imposeront ces réformes. Le système entrera alors en conflit avec le capitalisme mondial dominant et devra glisser du projet national bourgeois à un projet national populaire. Le dilemme du Brésil, de la Corée, des Philippines est tout entier situé dans ce conflit. Comme l'a montré Celso Furtado[8] le miracle brésilien n'a eu qu'un seul résultat: celui d'aggraver les problèmes sociaux au point que seule une révolution sociale pourrait maintenant les surmonter. Quelle différence avec les effets du développement du capitalisme au centre!

Les classes populaires, à défaut de la bourgeoisie, peuvent-elles prendre l'initiative et maîtriser une autre stratégie que celle de l'intégration subalternisée dans le système capitaliste mondial? Quelle est la nature de cette stratégie de déconnexion? Dans quelle mesure se situe-t-elle dans la problématique de la transition socialiste?

III. LA DÉCONNEXION ET L'ÉTAT NATIONAL POPULAIRE

Nous abordons maintenant le sujet tabou de la déconnexion. Car la déconnexion, que l'on assimile rapidement à l'autarcie pure et simple, impliquerait une austérité inacceptable, le despotisme primitif, etc. On sous-entend qu'il n'y a pas de salut hors de l'intégration au système mondial, seul moyen par lequel les peuples encore barbares peuvent, s'ils le veulent, sortir de leur barbarie en s'européanisant. Se passer de nous, comment oserait-on y penser?

Derrière ce rejet opiniâtre se profile en fait l'abandon de toute perspective socialiste. Car on constate que le dépassement du capitalisme n'est pas à l'ordre du jour en Occident pour en conclure qu'il est aussi, nécessairement, impossible ailleurs. Comment pourrait-on vouloir mieux que nous? Evidemment l'idée que, par les lois du développement inégal, l'avancée au-delà du capitalisme pourrait être amorcée ailleurs qu'en Occident est insupportable. Aussi, dans ce qui suit, on reviendra sur la nature du défi que les sociétés post-capitalistes affrontent. On verra alors que le jugement global de l'eurocentrisme qui conclut simplement au double échec du socialisme et de la libération nationale passe à côté des problèmes réels.

---

8 . Celso Furtado, *Le Brésil après le miracle*, MSH, Paris, 1987. Voir également: Samir Amin, «Popular Strategy and the Democratie Question», *Third World Quarterly*, Nov 1987.

Si un développement susceptible de répondre aux besoins matériels de l'ensemble des couches sociales de la nation s'avère impossible à la périphérie du système dans le cadre du capitalisme, l'examen de l'option alternative d'un autre développement pensé en dehors de la soumission aux contraintes globales s'impose. C'est là le sens de l'expression de déconnexion.

La déconnexion n'est pas une recette mais un choix de principe, celui de déconnecter les critères de rationalité des choix économiques internes de ceux qui gouvernent le système mondial, c'est-à-dire de se libérer de la contrainte de la valeur mondialisée en lui substituant une loi de la valeur à portée nationale et populaire. Si donc la bourgeoisie est incapable de déconnecter, et si seule une alliance populaire doit et peut se convaincre que c'est là une nécessité incontournable de tout projet de développement digne de ce nom, la dynamique sociale doit conduire à inscrire ce projet populaire dans une perspective pour laquelle nous ne trouvons pas d'autre qualificatif que celui de socialiste. Etant entendu que le socialisme en question reste un projet de société, largement devant nous, et non une réalité déjà construite ici ou là qu'il ne s'agirait que d'imiter.

Le tiers monde contemporain a-t-il un autre choix possible? A vrai dire, les termes de l'alternative paraissent aujourd'hui bien dramatiques: déconnecter ou s'ajuster? S'ajuster aux exigences du système mondial n'est d'ailleurs pas même toujours possible. Peut-être l'est-il pour quelques semi-périphéries (les vraies périphéries nouvelles selon nous) au prix bien entendu d'une grande misère et d'une grande souffrance pour des pans entiers de la société, peut-être la majorité. Mais pour d'autres, ceux qui constituent ce qu'on appelle aujourd'hui le quart monde, s'ajuster, c'est peut-être tout simplement accepter de périr, parfois au sens propre du terme, comme la famine l'illustre. Il reste que les conjonctures historiques peuvent conduire certaines sociétés à s'avérer incapables de sortir par elles-mêmes de leur impasse. Le suicide collectif a existé dans l'histoire, et aucun optimisme de commande n'autorise à l'oublier. Le repli sur des utopies passéistes, alimentées par un nationalisme culturaliste qui a le vent en poupe, est un exemple de choix de ce genre. La déconnexion, s'inscrivant dans la perspective socialiste, reste donc la seule réponse acceptable aux défis de notre époque.

Cette forme de remise en cause de l'ordre capitaliste à partir des révoltes de sa périphérie oblige à repenser sérieusement la question de la «transition socialiste» à l'abolition des classes. Quoiqu'on dise, et quelque nuance que l'on fasse, la tradition marxiste est restée handicapée par la vision théorique de départ de révolutions ouvrières ouvrant, sur la base de forces productives avancées, une transition elle-même relativement rapide, caractérisée par un pouvoir démocratique des masses populaires qui est théoriquement plus démocratique que le plus démocratique des Etats bourgeois.

Or s'il fallait aujourd'hui résumer l'essentiel des leçons qu'il est possible de tirer des expériences de «l'après-capitalisme», on pourrait le faire de la manière suivante:

Premièrement, le caractère profondément inégal immanent à l'expansion capitaliste a mis à l'ordre du jour de l'histoire la révolution des *peuples* de la périphérie. Cette révolution est *anti-capitaliste* dans ce sens qu'elle se dresse contre le développement capitaliste réellement existant, insupportable pour ces peuples. Autrement dit les contradictions les plus violentes que l'accumulation capitaliste entraîne dans son propre mouvement réel opèrent à la périphérie du système plutôt que dans ces centres. Mais cette révolution anti-capitaliste n'en est pas pour autant simplement socialiste. Elle a, par la force des choses une nature complexe.

Deuxièmement: le marxisme a développé une vision de la société sans classes qui, selon lui, doit se frayer la voie par le jeu même de la réponse aux contradictions internes du capitalisme. Il a aussi développé une vision des grandes directions de la transition du capitalisme au communisme, intitulée phase socialiste. On peut adhérer à la conception de l'objectif final sans pour autant accepter la thèse d'une construction socialiste mondiale amorcée à partir des révolutions ouvrières dans les centres capitalistes avancés.

Troisièmement: toutes les révolutions de notre époque (Russie, Chine, Viet Nam, Cuba, Yougoslavie, etc) qui se sont immanquablement qualifiées de socialistes et qui, dans l'intention de leurs auteurs, s'assignaient bien cet objectif, sont en réalité des révolutions anti-capitalistes complexes de ce type parce qu'elles se sont faites dans des régions sous-développées du système mondial. De ce fait, elles n'ont pas ouvert l'ère d'une construction socialiste qui réponde aux critères définis à l'origine par le marxisme. De la même manière et pour la même raison les tentatives d'aller de l'avant, amorcées ici et là dans le tiers monde capitaliste à partir de la radicalisation du mouvement de libération nationale, se sont immanquablement qualifiées de socialistes. Pour la même raison, les transformations opérées ici, importantes ou fragiles selon les cas, ne répondent guère aux critères classiques du socialisme.

Quatrièmement: dans ces conditions, l'histoire réelle nous impose d'analyser la nature et la perspective des évolutions «au-delà du capitalisme» amorcées à partir de la révolution anti-capitaliste des périphéries et de la radicalisation de la libération nationale. Pour cela il est nécessaire d'aller au-delà du discours soit de légitimation (selon lequel il s'agit bien de sociétés socialistes dont les réalisations sont «globalement positives», en dépit des erreurs), soit de polémique idéologique (selon lequel il s'agit de déviations par rapport à un modèle socialiste théorique que l'on a en tête et que l'on suppose possible). Or, le discours idéologique refusé, il reste deux thèses possibles. L'une est que ces révolutions ont ouvert en fait une ère de développement capitaliste pur et simple, fût-il en conflit provisoire avec les centres dominants du capitalisme mondial, et présente-t-il, comme c'est toujours le cas, ses spécificités propres. Nous n'acceptons pas cette thèse et lui opposons celle selon laquelle il s'agit de révolutions nationales populaires qui, confrontées aux contradictions à surmonter, l'on fait - avec un succès variable à apprécier - en ouvrant simultanément des perspectives au

développement de tendances antagonistes, capitalistes nationales, socialistes et étatistes.

Les sociétés post-capitalistes sont confrontées à l'exigence d'un développement substantiel des forces productives. Il est en effet illusoire de penser fonder un «autre développement» sur le dénuement. Même si l'on rejette les modèles de vie et de consommation produits par le capitalisme dans ses centres avancés, qu'on en mesure le gaspillage réel et l'inhumanité, il reste qu'il faut bien augmenter les productions vivrières et les capacités industrielles, ouvrir des écoles et des hôpitaux, construire des logements, etc. Pour toutes ces tâches, les technologies développées par le capitalisme, même intelligemment sélectionnées et adaptées, restent sans concurrence sérieuse. Or, si l'on croit, comme nous, que les technologies ne sont pas neutres, il va sans dire que le développement des forces productives obtenu sur leur base implique certaines formes d'organisation du travail (donc des rapports de production) au moins partiellement analogues à celles du capitalisme.

Reconnaître cette nécessité n'est pas accepter la thèse selon laquelle le passage préalable par une phase d'accumulation capitaliste serait inévitable. Car la révolution bourgeoise n'est pas dans sa nature profonde le produit d'un mouvement des masses populaires organisées et dirigées par des partis politiques ouvertement anti-capitalistes dans leur idéologie et vision de l'avenir. Accepté par la bourgeoisie locale, l'expansion capitaliste qui implique un développement ouvert sur le système mondial, est ici remise en question par les masses populaires qu'elle écrase.

L'expression de cette contradiction spécifique et nouvelle, qui n'avait pas été imaginée dans la perspective classique de la transition socialiste telle que Marx l'avait conçue, donne aux régimes post-capitalistes leur contenu réel, celui d'une *construction nationale et populaire* dans laquelle se combinent conflictuellement les trois tendances du socialisme, du capitalisme et de l'étatisme.

Le conflit entre les forces du socialisme et celles du capitalisme et de l'étatisme au sein des sociétés post-capitalistes ne saurait être réduit à l'examen formel du repérage de la coexistence des secteurs distincts de l'activité; les uns prétendus socialistes du fait de la propriété publique, les autres qualifiés de capitalistes parce que régis par la propriété privée. Car dans le secteur public lui-même les rapports de hiérarchie entre les décideurs, les cadres et les travailleurs, l'organisation du procès de travail, l'idéologie de l'efficacité telle qu'elle est pratiquée, restent largement analogues à ce qu'ils sont dans les sociétés capitalistes. S'il y a néanmoins des tendances qui expriment la critique de ces pratiques, c'est-à-dire des forces socialistes vives dans la société, on doit en repérer l'existence tant au niveau de la base travailleuse qu'à celui de l'organisation du pouvoir d'Etat et de l'idéologie qui l'anime. Les sceptiques diront que ces forces sont apparemment bien faibles à la base; le pouvoir leur refuse d'ailleurs le moyen de s'exprimer et de changer la réalité des pratiques. Que par ailleurs le pouvoir, largement secret et autocratique, manipule les slogans du socialisme, et que le mar-

xisme, parfaitement instrumentalisé, est devenu en fait l'idéologie de légitimation de ce pouvoir.

Ce jugement peu nuancé et unilatéral passe sous silence le contenu national populaire des régimes en question. Le rapport entre le pouvoir nouveau et les classes populaires qui ont renversé l'ordre capitaliste n'est pas le fruit d'une conjoncture passagère, celle du moment de la révolution. Certes dans certaines révolutions bourgeoises également le peuple s'est bien mobilisé contre l'ancien régime, mais alors sous la direction indiscutable d'une classe - la bourgeoisie - déjà constituée et forte. Dans ces conditions la bourgeoisie a effectivement monopolisé le contrôle du nouveau pouvoir. Par contre dans les révolutions anticapitalistes la nouvelle classe, si on veut l'appeler ainsi faute de mieux, ne préexiste pas au mouvement populaire; elle en est plutôt l'un des produits. Dans la mesure où cette nouvelle classe tente de se cristalliser en force autonome vis-à-vis du peuple, elle opère précisément par le moyen du contrôle de l'Etat. Cette cristallisation chemine donc à travers un rapport complexe, à la fois d'alliance et de conflit, entre la nouvelle classe et le peuple.

Il reste que des forces capitalistes au sens commun du terme opèrent aussi dans la société post-révolutionnaire, pour la raison évoquée que le développement nécessaire des forces productives en appelle l'émergence permanente. Il ne s'agit donc pas là de simples vestiges du passé. L'ouverture d'un espace aux rapports marchands, à la petite production privée, voire même au contrôle de segments plus importants de la production confiés à l'entreprise capitaliste, à laquelle le pouvoir est presque toujours spontanément hostile, mais qu'il finit souvent par accepter par nécessité, démontre presque immanquablement son efficacité (amélioration rapide de la production et du niveau de vie) et par là même sa popularité.

Pourquoi donc cette supériorité apparente des formes capitalistes sur celles de l'économie d'Etat? Nous avancerons ici une explication qui inverse la question: pourquoi l'infériorité apparente de l'économie d'Etat? Une réponse plausible est fondée sur l'observation que la bourgeoisie reste en fait assez bien organisée, malgré les coups qui lui ont été portés au cours de la révolution nationale populaire. Elle sait donc mettre rapidement à profit toute occasion qui se présente à elle. Par contre les classes populaires n'ont été organisées qu'à l'occasion et dans la révolution nationale populaire. Par la suite, le pouvoir s'est employé à réduire leur autonomie. Elles sont donc peu armées pour riposter et opposer d'une manière afficace leur propre projet.

Nous nous heurtons ici frontalement à la question de la démocratie. Celle-ci n'est pas un luxe dont le déploiement entrerait en conflit avec l'accélération du développement matériel de la société. L'expérience historique des sociétés post-capitalistes démontre le contraire: que la démocratie populaire est au contraire la condition de cette accélération. Il ne s'agit pas ici de proposer quelques recettes concernant la pratique démocratique nécessaire à mettre en oeuvre. Car seule la praxis sociale réelle peut en dégager les formes adéquates. Mais on doit affirmer le principe que la démocratie populaire doit reprendre l'héritage de la démocratie bourgeoise (les

droits de l'individu, l'indépendance de la justice, le respect de la pluralité des vues, la séparation des pouvoirs, etc.) pour le porter plus avant, enrichi d'une dimension sociale nouvelle. Celle-ci ne saurait non plus être réduite au paternalisme d'Etat, garantissant emploi, éducation et santé. Elle doit s'ouvrir sur le contrôle effectif par les travailleurs des moyens et des conditions de production. Autogestion, liberté syndicale, communes paysannes constituent des moyens - et parfois des expériences réelles - qui, allant dans ce sens, ne sauraient être sous-estimées.

Sans doute le pouvoir considère-t-il souvent ces formes de la démocratie comme des concessions auxquelles il ne doit céder qu'en dernier ressort, s'il y est contraint. En cela s'expriment les ambitions de la nouvelle classe, ce qui nous conduira à examiner la question de l'étatisme et du fétichisme du pouvoir.

Mais avant d'aborder cette question il nous faut dire quelques mots concernant la dimension nationale du projet national populaire. Le développement capitaliste périphérique décompose les nations qui en sont les victimes, tandis qu'à l'opposé la cristallisation capitaliste dans les centres du système a donné son contenu moderne aux nations qui le composent. Affaiblissement de la nation en tant qu'acteur collectif participant réellement au façonnement du monde moderne et périphérisation économique vont nécessairement de pair. De ce fait, le rejet de la périphérisation par les peuples qui en sont les victimes revêt toujours une dimension nationale.[9] Quels que puissent être les jugements de valeur fondés sur les concepts d'humanisme, de libération sociale et d'internationalisme que la pensée progressiste bourgeoise puis le marxisme ont forgés, le caractère fondamentalement progressiste de la libération nationale et du contenu national de la société populaire postcapitaliste reste indiscutable. Certes, le nationalisme véhicule des problèmes et comporte ses aspects négatifs, comme il connaîtra ses limites historiques, comme toute étape de l'histoire humaine. Il n'en reste pas moins une exigence incontournable.

Doit-on nuancer cet optimisme concernant la perspective des pouvoirs nationaux populaires? L'attraction que le modèle occidental exerce ici n'est pas négligeable. Les critères d'efficacité, acceptés sans trop d'esprit critique, pourraient être les véhicules d'une re-connexion faisant suite à une déconnexion transitoire. Faisons donc sur ce sujet deux observations. La première est qu'en l'état actuel des choses, et pour l'horizon de l'avenir visible, il n'est pas question de reconnexion au sens d'une intégration au système mondial impliquant la soumission à la logique du développement capitaliste mondialisé, mais simplement d'une intensification des échanges extérieurs que les Etats nationaux populaires sont capables de dominer largement et de soumettre à la logique de leur développement interne. Ici encore l'attachement des peuples et des pouvoirs des pays socialistes à leur indépendance est un facteur réel, puissant et positif. Imaginer que ces pouvoirs accepteraient le sort de la compradorisation auquel se soumettent les

9 . Samir Amin, «Nation, éthnie et minorité dans la crise», *bulletin du Forum du Tiers Monde*, n° 6, 1986, Dakar.

classes dirigeantes du tiers monde capitaliste est sans fondement. La seconde observation est que même si - dans un avenir plus lointain non encore visible - les sociétés nationales populaires envisageaient une intensification de leurs relations extérieures proche de la reconnexion, celle-ci par elle-même pèserait lourd dans la balance mondiale. Le système mondial reconstitué de la sorte ne pourrait plus être qualifié de capitaliste d'une manière absolue et unilatérale. Car un progrès interne immense aurait précédé cette reconnexion qui n'aurait pu être réalisé qu'à la condition que la tendance socialiste au sein de ces sociétés nationales populaires ait été développée et renforcée. Par ailleurs cette reconnexion, dans ces conditions, impliquerait qu'en Occident même on ait également progressé considérablement dans un sens populaire. A partir de la social-démocratie actuelle peut-être et même sans doute. Mais alors on aurait affaire à un système global en transition, dont les aspects socialistes ne seraient plus, ni ici, ni là, négligeables.

La société nationale populaire post-capitaliste n'est pas le lieu du seul conflit entre formes et forces capitalistes et socialistes. Elle est aussi le cadre de l'émergence d'une troisième composante sociale, l'étatisme.

Sans doute l'intervention de l'Etat dans la vie sociale et la propriété publique ne sont pas choses nouvelles. Associées à divers stades de l'émergence et de l'expansion capitaliste, les fonctions du capitalisme d'Etat ont été de ce fait diverses. C'est pourquoi la réduction de tout étatisme à un simple capitalisme d'Etat (ou capitalisme bureaucratique) ne résoud pas la question de la nature et des perspectives de celui-ci. D'autant qu'ici cette émergence vient après une révolution anti-capitaliste. La nature de cet étatisme pose donc des questions nouvelles, pour lesquelles les raisonnements par analogie sont plus trompeurs qu'instructifs.

Gramsci, en proposant les développements que l'on connaît concernant l'intellectuel organique, supposait que chaque classe importante dans l'histoire, soit qu'elle soit dominante (la bourgeoisie dans le capitalisme), soit qu'elle puisse aspirer à le devenir (la classe ouvrière), produit par elle-même collectivement son idéologie et sa culture, ses formes d'organisation et ses pratiques. L'intellectuel organique est le catalyseur de cette production à laquelle il donne l'expression adéquate pour que l'idéologie de la classe qu'il représente puisse s'ériger en idéologie dominante dans la société. Gramsci supposait par ailleurs que la classe ouvrière des centres capitalistes était révolutionnaire, et sur la base de cette hypothèse, réfléchissait aux conditions d'émergence de l'intellectuel organique de la révolution socialiste (le parti d'avant-garde). Si l'on croit que l'hypothèse de Gramsci est erronée, et que la classe ouvrière des centres capitalistes accepte elle aussi les règles fondamentales du jeu dans le système, on doit alors en déduire que les classes travailleuses ne sont pas ici en mesure de produire leur propre intellectuel organique socialiste. Elles produisent bien sûr des cadres qui organisent leurs luttes, mais il s'agit de cadres qui ont renoncé à penser dans les termes du projet alternatif de la société sans classes. Il existe bien, dans ces sociétés, des individus qui restent attachés à la vision de celle-ci. Mais le marxisme occidental est un marxisme de chapelles et d'univer-

sité, sans impact social. Il existe bien aussi, dans ces sociétés, des exigences de nature socialiste qui se fraient la voie à travers des expériences diverses. Mais il est caractéristique que ces exigences ne s'articulent pas dans un projet global. Ainsi par exemple les écologistes et les féministes refusent formellement d'aller au-delà de la revendication spécifique qui les définit.

La situation à la périphérie est totalement différente. Ici les classes populaires n'ont rien à attendre du développement capitaliste tel qu'il est pour elles. Elles sont donc potentiellement anti-capitalistes. Néanmoins leur situation ne correspond pas à celle du prolétariat telle que le marxisme classique la conçoit. Car il s'agit d'un conglomérat hétérogène de victimes du capitalisme frappées de manières diverses à l'extrême. Ces classes ne sont pas en position d'élaborer par elles-mêmes, seules, un projet de société sans classes. Elles sont capables, et le prouvent constamment, de se révolter, et d'une manière plus générale de résister. Dans ces conditions un espace historique est ouvert pour que se constitue la force sociale capable de remplir cette fonction objectivement nécessaire et possible: celle du catalyseur qui formule le projet social alternatif au capitalisme, organise les classes populaires et dirige leur action contre le capitalisme. Cette force, c'est précisément l'intelligentsia qui se définit par: son anti-capitalisme; son ouverture sur la dimension universelle de la culture de notre époque et, par ce moyen, est capable de se situer dans ce monde, d'en analyser les contradictions, d'en comprendre les maillons faibles; sa capacité simultanée de rester en communion vivante et étroite avec les classes populaires et d'en partager la culture.

Il reste à savoir quelles sont les conditions favorables à la cristallisation d'une telle intelligentsia, et quels sont les obstacles à celles-ci. Cette question, sur laquelle on a trop peu réfléchi, est pourtant la question fondamentale que l'histoire a mise objectivement à l'ordre du jour. On ne peut ici que signaler les conditions culturelles de cette cristallisation. Le refus d'accepter et de saisir la dimension universelle de la culture que la mondialisation réelle amorcée par le capitalisme a déjà imposée - en dépit du caractère contradictoire de cette mondialisation dont les peuples de la périphérie sont les victimes - et le repliement dans un nationalisme culturaliste négatif anti-occidental sans plus - et souvent névrotique - ne constituent pas le levain possible d'une réponse efficace.

L'Etat nouveau national populaire est une nécessité pour de multiples raisons. D'abord parce que, inscrite dans un système mondial d'Etats, la société nationale populaire qui se constitue en rupture avec la mondialisation capitaliste affronte les Etats capitalistes dont l'agressivité à son endroit n'a jamais cessé de se manifester. Ensuite parce que la société nationale populaire est une alliance de classes aux intérêts en partie convergents, en partie conflictuels. Par exemple il y a une divergence d'intérêts réels entre paysans et urbains. L'Etat est l'instrument de la gestion de ces rapports. Enfin parce que le rapport entre l'intelligentsia et les classes populaires est lui également complexe, tissé à la fois d'alliances et de conflits.

Ces conditions sont à l'origine du fétichisme du pouvoir, si visiblement évident dans les sociétés post-révolutionnaires. Un fétichisme qui nourrit des illusions graves, entre autres celle qu'il serait possible de contrôler les tendances capitalistes et socialistes qui opèrent dans la société. L'histoire prouve que ce pouvoir ne contrôle les tendances capitalistes qu'en les réprimant au prix de difficultés économiques qu'il crée de ce fait. Quant au contrôle des travailleurs par l'association du paternalisme d'Etat (les réalisations matérielles effectives en faveur des travailleurs), de la manipulation (l'instrumentalisation du marxisme officiel) et de la répression, l'histoire démontre aussi qu'il affaiblit le développement économique et qu'il connaît ses limites.

Dans ce schéma analytique, l'étatisme constitue une troisième composante autonome. Il n'est pas le simple masque d'un capitalisme en construction, ni, comme le discours idéologique du pouvoir le prétend, une forme dont le contenu serait socialiste par définition.

L'Etat national populaire pose la question fondamentale du rôle du facteur interne. Cette question est posée ici et non dans les périphéries capitalistes où ce facteur interne est fortement handicapé dans son autonomie par la pesanteur des contraintes extérieures. Par contre, dans les Etats nationaux populaires, le facteur interne devient à nouveau décisif. Dans ce sens on découvre à nouveau qu'il n'y a pas de fatalité historique. Par facteur interne, nous entendons ici bien entendu la dialectique de la triple contradiction signalée.

Cette formulation de la transition en termes de société nationale populaire nous conduit à rejeter purement et simplement la thèse officielle de la construction socialiste. Car le socialisme que l'on prétend construit est confronté en permanence à la résurgence de rapports de production marchands et capitalistes qui s'imposent pour assurer une plus grande efficacité dans le développement nécessaire des forces productives. Cinquante ans après la «victoire du socialisme» en URSS la question du marché revient à l'ordre du jour. Vingt ans après que la Révolution Culturelle chinoise ait, dit-on, résolu le problème, voilà à nouveau que ces mêmes rapports, «abolis», doivent être rétablis.

En lieu et place de la ritournelle dogmatique creuse concernant la construction socialiste, il faut analyser les expériences post-révolutionnaires dans les termes concrets des conflits tripartites mentionnés qui sous-tendent les évolutions réelles. Cette analyse concrète interdit d'admettre l'idée d'un modèle, plus ou moins généralement valable, comme elle interdit de réduire ces différentes expériences à n'être que l'expression de la réalisation progressive de cette ligne générale. Au contraire, on doit mettre l'accent sur les différences qui caractérisent ces expériences, leurs avancées et reculs, leurs impasses et les dépassements de celles-ci.

L'expérience du mouvement de libération nationale pose les mêmes questions, parce qu'il n'est pas d'une nature différente de celui qui a conduit aux révolutions socialistes. Il n'en diffère qu'en degré, non en nature. L'un et l'autre sont des réponses au défi de l'expansion capitaliste, l'expression

du refus de la périphérisation qu'elle implique. Le mouvement radical de libération nationale est également l'expression d'une vaste alliance sociale qui a impliqué les classes populaires. Si dans certains cas la direction bourgeoise paraît évidente, dans d'autres elle l'est moins. Car la bourgeoisie s'est souvent retrouvée dans le camp du compromis précoce avec l'impérialisme. Dans les mouvements radicaux de libération nationale on retrouve également l'élément «intelligentsiste» remplissant les fonctions de catalyseur des forces populaires, dont le rôle a été plus décisif que celui de la petite bourgeoisie que l'on considère trop souvent et à tort comme l'acteur principal.

On pourrait donc dire que les révolutions socialistes sont des révolutions nationales populaires qui ont atteint leur objectif par le moyen d'une déconnexion fondée sur un pouvoir non bourgeois, tandis que les mouvements de libération nationale, parce que demeurés sous la direction de la bourgeoisie, n'ont pas encore réalisé leur objectif. Aussi de nouvelles révolutions nationales populaires sont-elles à l'ordre du jour des exigences objectives dans le tiers monde contemporain. Sans doute ces révolutions à venir ne seront pas plus socialistes que les précédentes, mais seulement nationales populaires. Sans doute aussi auront-elles leurs spécificités que commandent à la fois les conditions internes et les facteurs externes dans ce qu'ils auront de nouveau. A leur tour ces révolutions nationales populaires moduleront les futurs rapports Nord-Sud et constitueront dans l'avenir, comme elles l'ont été depuis 70 ans, l'élément dynamique fondamental dans l'évolution globale de notre monde.

Néanmoins beaucoup doutent que de telles révolutions soient encore possibles, compte-tenu du stade atteint par la transnationalisation qui, désormais irréversible, rendrait caduque par la même occasion toute stratégie de désengagement.

La puissance des communications modernes a indiscutablement des effets pervers profonds sur toutes les sociétés de la périphérie. Nul ne le conteste. Est-ce à dire qu'il n'y a pas de riposte possible à ceux-ci? qu'il faille accepter intégralement - comme une contrainte incontournable - l'aliénation des modèles proposés par le capital à travers les médias mondialisés?

Le discours concernant les technologies nouvelles (nucléaire, biotechnologie, informatique, etc.) est un discours démagogique et facile destiné à désemparer les peuples, et, notamment, à décourager ceux du tiers monde. «Si vous ne prenez pas le train en marche aujourd'hui», nous dit-on, «demain vous ne serez plus rien». Il n'en est rien: un peuple qui, aujourd'hui, s'approprierait la maîtrise des technologies banales par sa révolution nationale populaire, serait vite capable, demain, de rattraper dans les domaines nouveaux avec lesquels on veut l'impressionner pour le paralyser. Par contre, sans la maîtrise des technologies actellement pratiquées, peut-on espérer sauter directement à celles de l'avenir?

La centralisation grandissante du capital a certainement fait passer la mondialisation par des étapes distinctes, définies par des formes particu-

lières et adaptées, par exemple les oligopoles des impérialismes nationaux en conflit de 1880 à 1945, la «multinationale» de l'après-deuxième guerre mondiale. Est-on en passe d'entrer dans une nouvelle phase qualitative de la mondialisation du capital? La dette internationale est-elle le signe de cette cristallisation nouvelle? Ou seulement un épiphénomène accompagnant la crise de restructuration? On doit certes étudier ces questions. Mais rien n'oblige à accepter l'inscription nécessaire de toute stratégie efficace dans la logique des exigences de l'expansion du capital. C'est là une question de principe.

Sans doute les stratégies militaires contemporaines ont-elles donné aux superpuissances une vision de la géostratégie nouvelle que nul ne peut ignorer. Doit-on pour autant s'y soumettre? Ou au contraire on doit, et on peut, mener le combat politique pour un désengagement, c'est-à-dire le non-alignement dans la perspective de la reconstruction d'un monde polycentrique? Cette question n'est pas réservée exclusivement au tiers monde. Un non alignement européen n'est-il pas aussi la meilleure réponse de la vieille Europe au danger de la confrontation des superpuissances? Le meilleur moyen d'en supprimer le danger?

L'expansion capitaliste a certainement créée à la périphérie des conditions de plus en plus difficiles du point de vue de la constitution d'Etats-nations à l'instar de ce qu'ils sont en Occident. L'importation des institutions étatiques copiées de celle de l'Occident, que l'idéologie bourgeoise locale a préconisée, a démontré sa vanité. Car l'expansion périphérique du capital ruine précisément les chances de cristallisation nationale, accuse l'émiettement et la molécularisation de la société. La crise des mouvements sociaux, l'émergence de formes de regroupement social autour des communautés élémentaires (familiale, régionale ou ethnique, religieuse ou linguistique), comme la crise culturelle de nos sociétés, témoignent des effets de la périphérisation capitaliste. C'est précisément parce que nous prenons ce fait en compte que nous parlons de révolution nationale populaire et non de révolution socialiste.

S'il y a donc du nouveau dans les conditions créées par la transnationalisation approfondie, l'hypothèse la plus plausible pourrait être résumée en une phrase: la bourgeoisie des périphéries est et sera de moins en moins partagée entre sa tendance nationale et sa tendance à se soumettre aux contraintes globales, elle versera de plus en plus dans le camp de la compradorisation acceptée. La révolution nationale populaire est de ce fait une nécessité objective de plus en plus lourde, et l'exclusion de la bourgeoisie donne une responsabilité historique grandissante aux classes populaires et à l'intelligentsia susceptible de les organiser.

Nécessité objective grandissante, cela signifie que la contradiction principale par laquelle l'accumulation mondiale du capital s'est manifestée pendant des siècles et se manifeste toujours ne fait que s'aggraver d'étape en étape. Le conflit Nord-Sud, si on appelle ainsi cette contradiction, loin d'être progressivement atténué par l'expansion globale du capital, est au contraire aiguisé par celle-ci. Si les peuples du Sud ne savent pas donner à cette crise la réponse nationale populaire qui s'impose, si les forces pro-

gressistes du Nord se laissent marginaliser et s'alignent derrière le capital dominant, alors on ira vers une barbarie grandissante. Comme toujours les termes de l'issue sont: socialisme ou barbarie. Mais tandis que l'on avait imaginé que les luttes victorieuses des classes ouvrières d'Occident ouvriraient la marche au socialisme, force est aujourd'hui de constater que le chemin sera plus long, plus tortueux, passant par la révolution nationale populaire de la périphérie, en attendant que, par leurs propres avancées, les peuples de l'Occident contribuent à créer les conditions indispensables d'un renouveau internationaliste.

Table des matières

Composé par Economica, 49, rue Héricart, 75015 PARIS
Imprimé en France. — JOUVE, 18, rue Saint-Denis, 75001 PARIS
N° 11026. Dépôt légal Octobre 1988